

“¡Chola de los cargadores!”: conflictividad interpersonal, enclasmamiento y honor a través de los juicios por injurias en Cochabamba y Bolivia

 **Mauricio Sánchez Patzy**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba
 jamasapa@hotmail.com

Fecha de recepción: 8/11/2016
 Fecha de aceptación: 28/8/2018

Resumen

Los procesos por injurias o difamación son comunes en Bolivia. Su persistencia es un indicador de la agresividad en las relaciones interpersonales, pero también de la permanencia de un *patrón cultural del honor y de marcos de enclasmamiento*, que va más allá de los insultos y son una rendija de comprensión de la sociedad boliviana. En este ensayo, se analiza la conflictividad en las relaciones interpersonales en Cochabamba a partir de procesos judiciales. Injurias, insultos y amenazas son usados como armas para atacar la reputación de personas consideradas “enemigas” y para defender el honor propio, en consonancia con viejos valores de decencia, honor y reconocimiento. Las ristas de insultos muestran el carácter conflictivo de la convivencia entre personas próximas entre sí. El análisis de esta conflictividad puede aportar una mayor comprensión de cómo se han construido históricamente las personalidades de aquellos que tienen una triple pertenencia a los mundos indígena, hispánico tradicional y “moderno” a la vez. La defensa de la honra sigue siendo una fuente de tensión psíquica para casi todos los bolivianos. Así, el insulto “chola de los cargadores” resume la fuerza injuriante que objetiva/instituye a los enemigos rebajándolos en términos sexuales y de clase, al mismo tiempo.

Palabras clave

Cochabamba
 Conflictividad interpersonal
 Procesos por injurias
 Honor cultural
 Enclasmamiento

“¡Chola de los cargadores!”: Interpersonal conflict, classing, and honor in slander cases in Cochabamba and Bolivia

Abstract

Litigation for defamation and slander are common in Bolivia, especially among the lower middle-class. According to Soux (1992), these cases can be indicators of everyday

Key words

Cochabamba
 Interpersonal Conflict
 Slander cases
 Cultural Honor
 Classing

conflictivity that linger even today, especially between women in Bolivian markets. Gotkowitz (2003) argues these cases are useful for understanding a “local conception” of honor. While both proposals are valuable they don’t exhaust the topic, in part because the persistence of slander cases is an indicator of aggression in interpersonal social relations in Bolivia, but also the permanence of a cultural pattern of honor and the framework for classing that go beyond insults and are windows onto the whole of Bolivian society. This work analyzes the persistent, high levels of conflict in interpersonal relations in Cochabamba and as an extension, all of Bolivia, through an analysis of slander and defamation cases employing the theories of Pierre Bourdieu, Norbert Elias, and James Bowman, among others. Insults, slander, threats are used as weapons to attack the reputation of persons considered “enemies” and to defend one’s own honor, in consonance with older values of decency, honor, and recognition. The cases and strings of insults thrown back and forth reveal the conflicted nature of social relations between people who are themselves close, and their complex accommodations for coexistence. This conflict, while not exclusive to the lower middle class, is more visible in that sphere and an analysis of it can contribute to understanding the historical construction of triple belonging: to the indigenous world, the traditional Hispanic one, and the world of “modern” Bolivia. Defending personal or family honor remains a source of psychological tension for all Bolivians, regardless of class. Thus, the insult, “chola de los cargadores” retains the slanderous weight that objectivizes/constructs enemies, doubly reducing them in sexual and class terms.

“¡Chola de los cargadores!”: conflicto interpersonal, clasamiento et honneur dans les procès par injures à Cochabamba et en Bolivie

Résumé

Mots clés

Cochabamba
Conflictivité interpersonnelle
Des procès dus aux injures
Honneur culturelle
Clasamiento

Les procès dus aux injures ou aux diffamations sont habituels en Bolivie. Leur persistance est un indicateur de l’agressivité au sein des relations interpersonnelles, mais aussi de la permanence d’un patron culturel lié à l’honneur et de cadres qui enferment de classes sociales allant au-delà des insultes et qui représentent un interstice pour comprendre la société bolivienne. Dans cet article, on analyse la conflictivité au sein des relations interpersonnelles à Cochabamba, à partir des procès judiciaires. Des injures, des insultes et des menaces sont employés comme armes pour attaquer la réputation des personnes considérées “ennemies” et pour défendre le propre honneur, en concordance avec de vieux valeurs liés à la décence, l’honneur et la reconnaissance. La série d’insultes montrent bien le caractère conflictuel parmi des proches. L’analyse de ce caractère conflictuel peut apporter une meilleure compréhension de la manière dont se sont historiquement constituée les personnalités de ceux qui ont à la fois une triple appartenance aux mondes, indigène, hispanique traditionnel et “moderne”. La défense de la bonne réputation continue d’être une source de tension psychique pour presque tous les boliviens. Ainsi, l’insulte “chola de los cargadores” synthétise la forcé injuriant que objective et institue aux ennemis en les rebaisant en termes en même temps sexuels et de classe.

Introducción

En la Bolivia actual coexisten dos patrones organizadores de las relaciones sociales y el valor que le otorgan al honor, y una gama de combinaciones intermedias, que operan no sin tensiones. Estos dos patrones, sin embargo, están bastante extendidos por todo el mundo, y si bien no son exclusivos de Bolivia, sí lo son en relación a las específicas

formas locales en que perduran o se han implantado, y a las formas concretas en que se enfrentan entre sí.

En un extremo, conservamos un patrón organizador antiguo, de complejas raíces históricas, que podemos considerar como una *cultura tradicional del honor*, basada en el “grupo de honor”,¹ donde la aceptación del grupo es lo más importante para la estabilidad emocional de un individuo; también el honor cultural implica una suerte de “código”, es decir, una estructuración más o menos formalizada de parámetros de comportamiento, y suele disponer de un repertorio jerárquico y bien definido de atribuciones de conducta honrada para cada tipo de personas: así, el honor masculino se basa en la capacidad del hombre de ostentar fuerza, coraje y de no ser cobarde, mientras que el honor femenino se basa, más bien, es la habilidad para ser casta, buena madre y esposa, delicada y dócil. Suelen ser también sociedades androcentristas que consideran necesaria la dominación masculina sobre las mujeres.² Esto da lugar a visiones estereotipadas de todas las categorías humanas, sean niños, viejos, esclavos, campesinos, etc.: se espera que cada quien se comporte como lo que es, porque en eso radica su virtud, que es también su honor, su aceptación de un orden social superior, impuesto por encima de los gustos o las inclinaciones íntimas de cada individuo. En el otro extremo, en cambio, se despliega un patrón organizador que mira al honor con escepticismo, cuando no con rechazo o con burla, otorga un valor secundario, o ninguno, a la idea del honor del grupo y privilegia, más bien, méritos, gustos y decisiones de cada persona como dotada de autodeterminación y de libertades innegociables. Estas libertades, sin embargo, “son la excepción y no la regla para las sociedades humanas” (Bowman, 2006: 25); en un país como Bolivia, en realidad, las libertades individuales compiten, no siempre con fortuna, contra el peso tradicional de una cultura del honor, corporativa y jerárquica, que subsiste, no sin actualizaciones y mestizajes estratégicos, con valores —digamos— más occidentales.

El patrón “cultura tradicional del honor” u “honor cultural” ha sido definido, entre muchos otros, por Peristiany (1968), Pitt-Rivers (1968) y Bowman (2006), y este último lo diferencia de lo que llama el “honor reflexivo”. Según John Peristiany, honor y vergüenza son “aspectos universales de evaluaciones sociales” (1968: 13), que “participan así de la naturaleza de las sanciones sociales” (1968: 11-12) y, al encontrar un parecido entre el llamado “honor mediterráneo”, el mundo caballeresco medieval, las pandillas de adolescentes y otras agrupaciones —podemos añadir, por ejemplo, las formas de honor comunitarista de las culturas andinas prehispánicas—, se pregunta qué tienen en común. Para él, el honor y la vergüenza son siempre preocupaciones para los individuos que viven en sociedades de pequeña escala, con relaciones sociales “cara a cara”. Mientras más pequeño sea el grupo, más factible es tramitar los asuntos de vergüenza u honor; pero, si esas sociedades poseen una mayor división de clases o rangos de estatus, “lo característico es la inseguridad y la inestabilidad de la jerarquía estimativa honor-vergüenza”, y por eso la opinión pública deviene “omnipotente” sobre el individuo, y así “una difamación contra su honor es una difamación contra el honor del grupo” (idem). En cambio, cuando el individuo conquista una “fuerte personalidad propia”, “su honor queda a su exclusivo cuidado” (1968: 13). Habría una escala hacia una sociedad cada vez más individualista, donde la necesidad de probarse a sí mismo es constante. “Tanto como protagonista de su grupo cuanto como individualista preocupado de cuidar de sí mismo, está permanentemente ‘en exhibición’, siempre cotejando la opinión pública de sus ‘iguales’ de modo que estos puedan proclamarle ‘digno’” (1968: 14). Según este autor, en las sociedades occidentales contemporáneas, con modelos diversos y fragmentados de comportamiento y la falta de un orden jerárquico, se produce “perplejidades” entre los jóvenes y se vive en un estado de “ambigüedad”.

A su vez, Julian Pitt-Rivers sostiene que el honor no es solo una cuestión de orgullo, sino que también es de utilidad práctica, dado que diferentes grupos sociales tendrán

distintos sistemas de evaluación de la conducta honorífica; al estudiar tales sistemas de evaluación, deberíamos también analizar la posición de cada grupo al interior de una estructura social mayor (*cfr.* Pitt-Rivers, 1968).

Más recientemente, James Bowman, en su estudio sobre el honor como fenómeno universal entre los seres humanos, puntualiza que existen dos tipos de honor: el reflexivo y el cultural. El reflexivo es “casi inseparable de la condición humana” y consiste —básicamente— en un comportamiento que se aprende desde niño, en el hecho de saber que, si se desafía a alguien o se actúa en contra de una persona, no se puede esperar que esta no devuelva el golpe (2006: 1). Este sentido del honor aprendido está presente “en cualquier lugar donde haya enfrentamientos, que es casi en todas partes” (2006: 6) (mi traducción). En cambio, el honor cultural es aquel que “comprende las tradiciones, historias y hábitos de pensamiento de una sociedad particular sobre (entre otras cosas) el uso apropiado e inapropiado de la violencia” (*ídem*), y este tipo de honor, además, tiene la capacidad de hacer distinciones “entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, la lucha justa e injusta” (*ídem*) (mi traducción).

Las consideraciones de Bowman sobre los dos tipos de honor son muy sugestivas, por cuanto el autor enfatiza en la idea de que existiría una suerte de impulso primitivo, universal, hacia la búsqueda del honor (el reflexivo), que incluso sobrevive en las sociedades occidentales modernas; pero a lo largo de la historia y de maneras locales e idiosincrásicas, se han desarrollado diferentes pautas culturales del honor, y casi ha desaparecido como modelo conductual en Occidente, donde sobrevive “en formas degradadas”, allí “donde el proceso de socialización oficial es más débil, como entre las pandillas urbanas y la cultura del *hip-hop*” (2006: 7). Los países occidentales modernos, en cambio, vivirían en una cultura del “poshonor” (según la noción de Akbar Ahmed), e incluso se habría desarrollado un esquema de valores y conductas que son abiertamente “antihonor”. Sea como se la designe, se trata de una “sensibilidad individualista”, basada en las libertades del individuo por encima de su adscripción a un grupo que, entre otras cosas, valora cualquier tipo de violencia como negativa. Por otra parte, en nuestros días el término “honor” ha sido remplazado por una “colección heterogénea” de cuasisinónimos que, sin embargo, no significan exactamente lo mismo: “respeto”, “orgullo, respeto a sí mismo, amor propio, reputación, dignidad, prestigio, credibilidad, etc.” (2006: 5, 38) (mi traducción). Según Bowman, todos estas nociones se refieren, en realidad, a “los sentimientos del individuo”, o al “individuo en relación con un público vagamente definido: a las personas en general” (*ídem*).

De todas maneras, esta nueva sensibilidad imperante en las sociedades desarrolladas ha socavado los patrones de las culturas locales del honor, tanto en Occidente como en las regiones del mundo donde se ha implantado este nuevo espíritu. Si bien la cultura del poshonor ya comenzó a instaurarse después de la Primera Guerra Mundial, lo haría con fuerza desde la década de 1960, cuando, por ejemplo, la oposición a la Guerra de Vietnam implicaba un “mundo al revés” donde el honor de los varones (aún sin usar esa palabra), dependía del hecho de negarse a ir a la guerra o a ser violentos. A pesar de todo, el honor reflexivo continúa presente incluso en Occidente, sostiene Bowman, pero está claro que el honor cultural o tradicional experimenta casi su extinción, aunque “los fantasmas del honor cultural” continúen obsesionando a las personas educadas según valores del poshonor (*cfr. ibíd.*: 37). En este sentido, el crecimiento de la *Yihad* (expresión árabe que significa algo parecido a “guerra santa”) es, desde la perspectiva occidental, una frontera cultural insalvable, y resulta así incomprensible que los *muyahidines* o muchos gobiernos islámicos profesen sus batallas contra Occidente en nombre del honor.

Justamente por la permanencia de un patrón cultural del honor es que en Bolivia en general —y en Cochabamba en particular— sea muy común, hasta el día de hoy, que

injurias, insultos y amenazas dirigidos contra el honor³, la honra⁴ o la dignidad de las personas, devengan en un enorme agravio social. De hecho, insultar, difamar y amenazar a los demás son prácticas ofensivas frecuentes, porque *funcionan*: Bolivia en muchos aspectos, sigue siendo una sociedad del honor, una sociedad afincada en valores caballerescos y cortesanos del honor a los que se aspira, o a un entorno de relaciones sociales donde se despliegan, en el psiquismo de las personas, *umbrales diferenciales de vergüenza*, vinculados estrechamente a la consecución y al mantenimiento de la honra y la estimación social, como apunto a continuación.

Norbert Elias señala que una característica fundamental del proceso de civilización es el incremento del “umbral de vergüenza”. Según Elias, la vergüenza es un sentimiento de “una excitación específica, una especie de miedo que se manifiesta de modo automático y habitual en el individuo por razones concretas (1997: 499), que tiene mucho que ver con un “miedo a la degradación social” o a los “gestos de superioridad de los otros” (ídem). Pero la vergüenza también expresa una indefensión de no poder protegerse mediante un ataque físico directo, no solo porque se teme el poder físico de los otros, sino porque “el conflicto que se manifiesta en la vergüenza no es solamente un conflicto del individuo con la opinión social predominante, sino un conflicto del comportamiento del individuo con aquella parte de su yo que representa a la opinión social; es un conflicto en su espíritu; es un conflicto en el que el propio individuo se reconoce como inferior” (*ibid.*: 500). Elias insiste en que los umbrales de vergüenza han aumentado a lo largo de los últimos siglos en Europa y sus áreas de influencia, pero que son menores (al igual que los autocontroles), menos completos y menos estables “en grados inferiores de desarrollo social” (ídem), como por ejemplo ocurre en las clases bajas y medias bajas bolivianas hasta hoy. Por otra parte, la fuerza psíquica de evitar la vergüenza con comportamientos cada vez más refinados, típicos de la sociedad cortesana, además de buscar el favor del rey y de distinguirse de las clases ascendentes, fue convirtiendo a los cortesanos en una “buena sociedad” (1997: 483, 512), y que por este motivo se convirtió en un modelo a imitar, especialmente por los burgueses que en un principio, aspiraban a comportarse como cortesanos o “gentilhombres”. Poco a poco, incluso en las regiones dominadas por potencias coloniales, se fue extendiendo el prestigio o el modelo de un “comportamiento civilizado” (1997: 513). Ya en el siglo XIX, “se difunden estas formas de comportamiento civilizado entre todas las clases inferiores ascendentes de la sociedad occidental, entre las diversas clases de los países coloniales y se conjugan con las formas de comportamiento correspondientes a su función y posición sociales” (ídem). Así, las clases bajas en ascenso profesan los valores de este buen comportamiento, de esta “decencia”, pero muchas veces no consiguen una “asimilación completa de abajo arriba” (1997: 515) de estas conductas valoradas, honorables, y, “en el caso de las clases que tratan de ascender, el esfuerzo que realizan conduce, inevitablemente, a deformaciones específicas de su conciencia y actitud”, o lo que puede llamarse un “barniz cultural” de querer ser lo que no se es, sin lograrlo (ídem). Elias diferencia los sentimientos de vergüenza de las clases en ascenso de las clases bajas sin posibilidades de ascender —que en el caso boliviano, por ejemplo, se patentiza en las personas llamadas *cholas* en relación a las personas *indias*—. Las clases bajas pueden mantener comportamientos más rudos, porque “viven más en su propio mundo, sin esperanza de alcanzar un prestigio igual al de la clase alta, con lo que disfrutan de un espacio mayor para las descargas afectivas” (1997: 516), viviendo de acuerdo con sus “propios usos y costumbres”. Pero las personas que pretenden ascender estructuran sus personalidades de manera parecida a la vergüenza sentida por las clases altas: “las personas de esta condición reconocen, con una parte de su conciencia, los códigos de prohibiciones y mandatos, las normas y formas de comportamiento de la clase alta como si fueran vinculantes para ellas mismas, sin poder darles cumplimiento con la misma naturalidad y la misma voluntad que esa clase alta” (ídem). Entonces, el carácter típico de sus vidas afectivas y sus conductas proviene de esa “contradicción peculiar, esta tensión interna permanente entre la clase alta en ellos

mismos, representada por su super-yo, y su incapacidad para dar cumplimiento por su parte a esta exigencia” (ídem). La explicación sociológica, histórica y psicológica de Elias puede aplicarse a la búsqueda y defensa incesante del honor de los sectores de clase media baja en ascenso de Bolivia, y esto se manifiesta, hasta el día de hoy, en la proliferación de procesos por injurias y difamaciones, o en aquello que Gotkowitz llamó “el código local del honor”, que no es más que la expresión de esta necesidad de pasar por “gente decente”, “gente de honor”, o escapar de la vergüenza de ser menospreciados ante los ojos de sus pares, que también pretenden ascender y ser reconocidos como “gente de bien”, o “gente”, simplemente.

Si bien en Bolivia no hay muchos estudios que encaren la observación de qué códigos de conducta cortesanos han sobrevivido hasta hoy, existen investigaciones importantes que revelan el poder de los códigos de conducta basados en el honor cortesano (y también caballeresco), en la vida social de Charcas, luego devenida en Bolivia. En este sentido, es paradigmático el trabajo de la historiadora y socióloga Eugenia Bridikhina (2007), quien a partir de los aportes de Norbert Elias y de Árpád Szakolczai, analiza con todo detalle los entramados de poder y las lógicas de conducta cortesanas de los charqueños. Si bien muchas conductas de entonces han desaparecido (como el aprendizaje de la esgrima, la destreza en la monta de caballos o el rejoneo de toros), muchas otras cosas resultan enormemente familiares hasta el día de hoy, como la persistencia de los “juegos estratégicos interpersonales” que derivaban del hecho “de que en la sociedad cortesana todos estaban a la vista de todos, y cada persona en su comportamiento y acción dependía de los otros” (Bridikhina, 2007: 19). Si la Corte provincial (en este caso, la Audiencia de Charcas) era el “escenario de ensayo estratégico y un lugar donde dominaban los juegos estratégicos”, y si en ese escenario las relaciones de poder eran omnipresentes dado un “continuo estado de inseguridad e incertidumbre de la posición de las personas” (ídem), hoy en día, en espacios populares, como los barrios de inmigrantes, los mercados, pero también en ámbitos como las universidades públicas o las instituciones estatales, estos juegos permanentes de la sospecha y la intriga, de estar a la vista y en la boca de todos, generan aún ese “estado de inseguridad” continuo que, en muchos casos, deriva en peleas entre personas próximas e incluso en juicios por difamación o injurias o en “procesos ante el tribunal de honor”.

En Bolivia los delitos contra el honor están estrechamente relacionados con los prejuicios raciales y sexuales: suelen vincularse con las mentadas de ser cholo, chola, indio o india, con echar en cara el origen ilegítimo de la persona agraviada o con acusaciones de practicar relaciones sexuales tabú o supuestamente desviadas; es que justamente el honor depende de la legitimidad del origen antes que de la profesión, dada la permanencia de un orden estamental y basado en el honor del rango, de manera preferente a los valores burgueses del esfuerzo personal. Ya a principios del siglo XXI, los insultos no solo apuntan al origen sexual/racial de las personas (lo que subsiste con una enorme agresividad verbal), sino que se han extendido a la procedencia geográfica, a las preferencias en el fútbol y, aún más, a las simpatías políticas, a favor o en contra del Movimiento al Socialismo (MAS), el conglomerado político que llevó al poder a Evo Morales en 2006.

Esto ocurre, por otra parte, en el entorno de una sociedad que tiene una idea ambivalente sobre el mestizaje racial y cultural: por un lado se reconoce y exalta lo cholo como identidad regional⁵ pero, por otro lado, se lo repudia profundamente. Muchos bolivianos son portadores de prejuicios en contra de lo indio y lo cholo —pero también en contra de lo blanco—, y un canal extraordinario de expresión de estos valores “ocultos” y negados, pero plenamente operantes, radica en el mundo de los insultos con contenidos raciales y sexuales, pero también con contenidos tabú. Estos insultos están presentes en todos los sectores sociales bolivianos aunque, al ser pronunciados en contextos privados, no siempre es posible acceder a ellos documentalmente. Sin

embargo, últimamente la popularidad de las redes sociales —especialmente *Facebook* y los *chats* grupales de *WhatsApp*— permite tener un acceso especial a esta conflictividad verbal entre unos y otros. Por ejemplo, un grupo de *WhatsApp*⁶, integrado por hinchas de equipos de fútbol⁷, consiste básicamente en mensajes escritos y audios de insultos especialmente virulentos entre varones jóvenes, quienes se agreden por su origen regional (basados en la pugna entre cambas y collas),⁸ acusándose de ser indios o cholos, con alusiones homofóbicas y de sometimiento sexual, convirtiendo a los rivales en mujeres como si eso fuera un rebajamiento moral.⁹ Por otra parte, a lo largo del *chat* se intercalan mensajes que revelan la autoconciencia del juego de insultos, diciendo que los otros no saben insultar o que deben aprender, como suele ser típico en los duelos cantados de improvisación poética en toda América Latina, herencia de viejas tradiciones ibéricas.

En este artículo, abordaré el caso específico de los procesos por injurias o difamación¹⁰ que se pueden encontrar, no sin un esfuerzo especial, en el Archivo Judicial de Cochabamba (AJDC), cuyos sucesos disparadores han tenido lugar, en general, en Cochabamba y sus áreas circundantes.

Debo señalar que este archivo se encuentra en una situación de abandono casi total: los expedientes se apilan en un viejo galpón desatendido en las afueras de Cochabamba, y nadie se ocupa de ellos (excepto empleados públicos que van un par de horas a la semana a buscar expedientes para procesos judiciales actuales), por lo que están llenos de suciedad, polvo y olvido. Por otra parte, es casi imposible obtener un permiso para ingresar al archivo con fines de investigación histórico-sociológica, porque se los considera archivos exclusivos del mundo litigante. A pesar de eso, pude obtener autorización para acceder al archivo durante un año, y en vista de que no se puede saber qué expedientes existen en un atado determinado (los procesos están literalmente atados con cordeles que los mantienen en su sitio, pero están mezclados entre diversos tipos de casos), empecé a encontrar procesos por injurias, en un rango de tiempo que va de la década de 1960 hasta hoy, aunque también más antiguos. La riqueza de estos expedientes es tal que me parecieron dignos de estudio, con vistas a trabajar con mayor detenimiento las pautas de conducta de los bolivianos y la gente de las clases medias bajas de Cochabamba, en particular. En estos procesos, me asombró la constante tensión en las relaciones humanas entre personas próximas entre sí, y creo que este rasgo tiene mucho que ver con la figuración social (según la noción de Norbert Elias), específica de los bolivianos, es decir, el tipo de estructura de los entramados de relaciones sociales que efectivamente existen en Bolivia. En base a una selección un tanto aleatoria de expedientes —dadas las condiciones dificultosas de acceso a los documentos— propongo un acercamiento a la conflictividad interpersonal de la clase media baja de Cochabamba, para entender mejor lo que realmente ocurre en las interacciones humanas en las ciudades bolivianas como aquella. Es decir que, los procesos de injurias y su persistencia a través del tiempo, si bien ricos en sí mismos, son más bien una rendija para revelar un mundo de violencias y malestares sociales casi cotidianos.

Enclasmiento social y el papel de insultos e injurias

Injurias, mentadas e insultos contra el honor son probablemente los indicadores más notorios de la vigencia de las categorías raciales en sociedades poscoloniales como la boliviana, pero también de la conflictividad de género y de estatus social. Por una parte, las palabras que insultan funcionan así porque “enclasan”, como sostiene Pierre Bourdieu (2000). El sociólogo francés señalaba que, cuando nos referimos al mundo social, estamos hablando de cosas que han sido previamente categorizadas; se trata de “sistemas de clasamiento” o *classements*, donde el conocimiento sociológico opera

solo en un segundo nivel, dado que existe un conocimiento preexistente sobre las categorías humanas y raciales, que funciona como teoría social: “[s]e puede decir que las atribuciones que hacen las personas son producto de un sentido social que es una cuasisociología, una intuición práctica [...]” (Bourdieu, 2000: 92). En relación a categorías como “clase social”, existen, entonces, dos órdenes de objetividades: las que el sociólogo puede construir en base a datos objetivos (nivel de ingresos económicos, estilos de vida, etc.), y las que “enclasan” a las personas según las ideas previas que ellas tienen de sí mismas y de los demás. Aun más, las categorías en las que clasificamos o enclasamos a las personas no son naturales, y por tanto, son objetos o apuestas (en francés, *enjeux*) de una “lucha permanente” por el enclasamiento. Esto implica, además, cómo nos enclasamos a nosotros mismos y a los demás, en un juego de poder fundamental, ya que la lucha de enclasamientos “es otra dimensión de la lucha de clases” (Bourdieu, 2000: 92). ¿Qué papel juegan, entonces, las palabras que enclasan o clasifican a los agentes sociales? Bourdieu les otorga una importancia crucial. Así, “la mayoría de las palabras de que disponemos para hablar del mundo social oscilan entre el eufemismo y el insulto: tenemos ‘paleto’ —insulto—, ‘agricultor’ —eufemismo— y, entre los dos, ‘campesino’. Nunca hay palabras neutras para hablar del mundo social y la misma palabra no tiene el mismo sentido según quién la pronuncie” (Bourdieu, 2000: 93). No existen así palabras imparciales, ecuanímes, cuando nos referimos a grupos humanos. En realidad, lo que hacemos, dice Bourdieu, es pasarnos la vida cotidiana “objetivando a los demás. El insulto es una objetivación (‘no eres más que un..., etc.’): reduce al otro a una de sus propiedades, preferentemente oculta; lo reduce, como se suele decir, a su verdad objetiva” (ídem). También implica *un rito de institución*, es decir, significar a alguien en su identidad, imponiéndola y expresándola en público: es la maldición que opera en la injuria.¹¹ Para Bourdieu, el mecanismo de reducción más elemental es la “reducción al interés económico”, por cuanto se reduce al otro que actúa no por generosidad, sino porque busca su propio beneficio. La reducción a una de las dimensiones del ser, entonces, es el dispositivo crucial por el que se actualizan los sistemas de enclasamiento, los que funcionan como cuasiteorías sociales que existen en la cabeza de los agentes, y que sirven para objetivar/instituir al otro, ya sea por vía del eufemismo, cuando esta objetivación quiere parecer virtuosa y altruista, ya sea por vía del insulto, cuando no se tienen esos reparos. En ambos casos, sin embargo, operan los prejuicios, y de esto no podemos escapar, como nos recuerda Bourdieu.

Ahora bien, si por un lado el aporte de Bourdieu nos parece decisivo, por otro lado creemos que en países como Bolivia, el grado cero de la reducción objetivante/instituyente de los demás no descansa, solamente, en el interés económico o en el estatus de clase. Más bien, el sistema de enclasamiento latinoamericano se apoya, de manera ambivalente, en el interés económico, pero más aún en el “espectro de los colores raciales”, como lo denominó Alejandro Lipschutz (1963: 247 y ss.), herencia de la sociedad virreinal, como objetivación máxima de los demás y de nosotros mismos. En una sociedad como Bolivia la reducción cero será, más bien, referida al origen racial/sexual, dada la permanencia de la mácula del origen, derivada de las sociedades jerárquicas aún operantes, tanto de un sustrato histórico prehispánico como hispánico. Así, a un boliviano no le duele tanto que se le diga “pobre” o “mendigo”, como que se le diga “indio” o “cholo”, es decir, categorías de enclasamiento racial/sexual. Reducir a alguien a esa verdad objetiva funciona como una injuria o un insulto en ciertas condiciones de enunciación, dependiendo también de quién las diga. Esta doble reducción, entonces, opera muchas veces por separado, otras paralelamente, pero define en última instancia las objetivaciones que hacemos de nosotros mismos y de los otros, sirviéndonos de un esquema de enclasamiento racial, con la complicación añadida de los mecanismos del mestizaje y del blanqueamiento: desde muy temprano en el siglo XVI, los miembros de las clases/razas bolivianas han intentado cambiar de posición social, o de cerrar el paso a los que, ascendiendo, amenazaban con destruir los privilegios conseguidos. Un esquema fluido, pero altamente conflictivo, donde la lucha de clases, en realidad, se determina

en una alta proporción por la lucha de enclasmamientos. Bourdieu dice al respecto: “[c]ada cual busca imponer su representación subjetiva de sí mismo como representación objetiva. El dominante es el que tiene los medios de imponer al dominado que lo perciba como exige ser percibido. En la vida política, todo el mundo es objetivista contra sus adversarios. A fin de cuentas, siempre somos objetivistas con los demás” (2000: 93). Como se desprende de esta argumentación, el carácter de las objetivaciones sociales a través de la palabra depende de la lucha política. Bourdieu advierte que, en última instancia, las jerarquías y las categorías de clase o raza se subordinan al juego por controlar las clasificaciones, los enclasmamientos y las representaciones de lo social y sus estamentos. Así, tanto los eufemismos políticamente impuestos, los insultos, los disfemismos o las injurias dependen de estas luchas, y su fuerza ofensiva o defensiva no puede entenderse por fuera de las batallas por el control de los sistemas enclasmantes.

Si toda sociedad dispone de sistemas clasificatorios o de enclasmamiento como mecanismos de objetivación del mundo social, Bolivia puede ser considerada como un supremo emporio de sistemas enclasmantes. Así lo señalan Buechler y Buechler (1996: 220), quienes observaron la multiplicidad de vías de ascenso social en la sociedad boliviana andina. Los andinos sitúan a los demás y a sí mismos en heterogéneos sistemas de enclasmamiento simultáneos, por lo que pueden autodefinirse de muchas maneras en relación a su “posición en la estratificación social urbana y nacional” (ídem). Estudiando el caso de una vendedora de mercado en La Paz, Sofía Velásquez, los Buechler observaron que cada quien se define a sí mismo según la situación o el periodo vital. Así, Sofía podía decir de ella que era “campesina”, “chola”, “de clase media”, “chota chola”, “de vestido”, “más preparada”, y otros enclasmamientos (ídem). Cada adscripción dependía de lo que ella estaba tratando de lograr en un momento de su vida, tanto como de los estereotipos que los demás tenían sobre personas como ella. Widmark (1999) sintetiza el aporte de los Buechler explicando que las relaciones sociales bolivianas no pueden entenderse en relación a un solo modelo de estratificación social que opere como imagen de sí mismos y de los otros, mucho más en complejos procesos de ascenso social. Así, los bolivianos usan distintos “marcos de referencia” para ubicar a cada quien en diferentes posiciones sociales. Operan marcos de referencia sobre el tiempo de residencia en la ciudad, la ocupación, el origen, el nivel de educación o el éxito económico (*cfr.* Widmark, 1999: 98). Asimismo, “[d]iferentes marcos de referencia pueden ser aplicados a mujeres y a hombres. Para hacer más compleja aún la cosa, podemos constatar que el criterio para poder avanzar desde la perspectiva de un marco de referencia puede ser contradicho por el criterio de otro marco de referencia.”¹² (Widmark, 1999: 98).

Las personas estarían todo el tiempo negociando su identidad “para fortalecer su posición social”, y “[d]ependiendo de cómo uno se concibe a sí mismo y es concebido por otros (como indio, mestizo o blanco, rico pobre, etc.), se puede tener acceso a valiosos recursos tales como trabajo, clientes, dinero, prestigio social, respeto, educación, etc.” (ídem). Una enorme obsesión, entonces, por el estatus y la identidad de cada quien.

En fin: cualquier boliviano es un experto y múltiple enclasmador, y parte de sus destrezas sociales tienen que ver, en la vida cotidiana, con objetivar a los demás y objetivarse ante ellos de manera conveniente. Se puede preguntar a la gente en la calle, y todos tienen, por muy básicos que sean, esquemas clasificadores de quién es quién en Bolivia. De ahí, entonces, la extrema importancia de las palabras que enclasan: sustantivos, apodos, adjetivos, diminutivos, eufemismos, disfemismos y, claro, los propios insultos, calumnias e injurias, como mecanismos de reducción y objetivación de los otros y de uno mismo, en pro de una constante y alerta defensa del honor propio, el individual, pero también y casi siempre del honor del grupo, el honor corporativo, sea de la familia, del gremio o de los vecinos.

Injurias, envidias, agravios y odios en un mundo de honor y honra

El fenómeno de los ultrajes al honor tiene profundas raíces históricas en Bolivia, no solo hispánico-mediterráneas, sino también prehispánicas, aunque esto no haya sido estudiado en profundidad.¹³ Aunque todos los grupos humanos valoran de una u otra forma el honor de las personas, el grado de su importancia varía según el tipo de sociedad. El historiador maltés Carmel Cassar define el honor (de manera parecida a lo que llamamos el *honor cultural*) como “el valor de una persona para su propia comunidad” (2004: 7), pero también sostiene que el concepto de honor es variable según la clase o la categoría social, que no es solamente un atributo personal y que puede depender del consenso social, y que, en sociedades como las mediterráneas, “la conducta deshonrosa de un miembro del grupo queda reflejada en el honor de todos, ya que un miembro comparte el honor de un grupo” (*ibíd.*: 9). Como en su momento lo definieron Peristiany, Pitt-Rivers o Caro Baroja (1968), entre otros, en las sociedades mediterráneas (de las que Bolivia, como el resto de América Latina, derivan *en parte* sus propias concepciones de la honra),

[...] el honor está estrechamente ligado a la reputación pública y a la sexualidad. Habitualmente, el honor va unido al concepto de preservación del grupo de parentesco. En la mayoría de los países del Mediterráneo el grupo doméstico (o la familia, en la terminología occidental) era considerado hasta hace poco [en el caso boliviano, continúa siéndolo] como la unidad básica de producción, consumo, propiedad, estatificación, apoyo moral y ayuda mutua. En consecuencia, el concepto de honor ha jugado un papel vital en los valores culturales de las sociedades mediterráneas, sean cristianas o islámicas. El honor se ha relacionado también con los valores de género, con la endogamia o con el matrimonio impuesto, a través del insulto y de la represalia, que proporcionan un pretexto para demostrar imputaciones de dominación, o para coaccionar y humillar mediante su denegación. No sorprende entonces que el honor y la vergüenza sean preocupaciones constantes en las sociedades mediterráneas a pequeña escala, puesto que la relación cara a cara es de suma importancia (ibíd.: 10).

En este sentido, muchos de los juicios por injurias registrados en Cochabamba se relacionan con la denegación del honor familiar o sexual de los enemigos y la afirmación del honor personal o familiar propio. Un rasgo que resulta notablemente similar a lo estudiado sobre el honor mediterráneo, a cuyos valores, de alguna manera, aún tributa un amplio número de bolivianos.

Desde otra perspectiva, la búsqueda del honor y el agravio sufrido al ser descalificado como alguien de poca honra contienen amplias resonancias de aquella forma de organizar las relaciones sociales que fue la sociedad cortesana, espléndidamente explicada por Norbert Elias (2012 [1969]). El mantenimiento del honor y la búsqueda del reconocimiento eran centrales para los cortesanos, por cuanto al estar inmersos en un tipo de relaciones sociales donde “la ponderación y el cálculo de la conducta” (*ibíd.*: 121) propia y ajena eran muy importantes, la reputación social dependía de las apariencias en un juego de quién es quién, en un estrecho mundo de relaciones sociales. En sociedades donde la pertenencia a un grupo es más relevante que los valores de éxito o diferenciación personal, un “*éthos* estamentario” basado en el honor o el prestigio, resulta más necesario que un “*éthos* económico [...] y su motivación por la utilidad” (*ibíd.*: 136). Este *éthos* se expresa a través de apariencias, conductas, ceremoniales, pero también en “fetiches de prestigio” (*ibíd.*: 173), cuya posesión y manutención son altamente valoradas. Si volvemos la mirada a la población mestiza boliviana o de clase media baja que se encuentra en vías de ascenso social, llamada comúnmente “los cholos”, podemos observar cómo su búsqueda de mejoras económicas o educativas no se basa necesariamente en una “racionalidad” conductual, sino que aparece como un medio para obtener honor y prestigio, como ya expliqué en la introducción. El fetiche aquí

puede ser la decencia, el hecho de estar casado, la buena conducta sexual, la ostentación de bienes suntuarios, etc., pero también el no tener “tacha” alguna (como se decía en tiempos virreinales), por lo que ser víctima de envidias o depositario de insultos se convierte en una terrible afrenta a la existencia misma como persona, familia o grupo.

En las ciudades bolivianas, los espacios socialmente compartidos son muchos, y al interior de un circuito de relaciones sociales se establece todo tipo de vínculos, muchos de estos de competencia o de “miramiento”, especial pero no exclusivamente entre los sectores cholos (*cfr.* Sánchez Patzy, 2011: 113, 159). El mercado, el barrio, la casa de inquilinos, las instituciones públicas o el lugar de trabajo pueden ser lugares de una alta conflictividad social, ya que en ellos se busca un acomodo social mayor, por lo cual la competencia entre individuos, familias y grupos puede llegar a ser muy agresiva. Los juicios por injurias, en este sentido, expresan la permanencia de una sociedad “notabiliar” desde el siglo XIX, según la cual “[...] la ocupación no [solo define] la pertenencia de un actor social a un determinado componente social, porque el elemento de definición es su relación de vecindad, sus nexos con los demás de su propio rango y de rango superior o inferior de su localidad, en primera instancia, y con aquellos de rango similar, inferior o superior de su región” (Romano y Carmagnani, 1999: 384-385).

Una vecindad/proximidad que incuba los miramientos, las envidias y las maledicencias. Desde una perspectiva más general, en toda la América hispánica de los siglos XVI a XVIII, eran muy frecuentes los juicios por injurias, especialmente entre los individuos mestizos, cholos, zambos o mulatos. Es lo que ha estudiado la historiadora colombiana Margarita Garrido, quien recuerda que “los abogados de las Audiencias coloniales se preguntaban cómo era posible que vecinos ‘libres de todos los colores’ de un pueblo muy pobre gastaran sus pocos reales en pleitos por injurias y agravios entre ellos” (Garrido, 1998: 99). ¿Qué es lo que se ponía en juego cuando se iniciaban juicios contra los que injuriaban a alguien? La respuesta de Garrido es: el reconocimiento social.

El reconocimiento —entendido como la búsqueda de individuos o grupos de ser aceptados como seres humanos— funciona de manera más compleja y menos abstracta que esta definición en las sociedades coloniales y poscoloniales latinoamericanas. No puede ser comprendido por fuera del concepto del *honor*, ya que este es, a todas luces, el valor típico de la cultura ibérica instalada en tierras indianas, también llamado y como vimos, el *honor mediterráneo*, por haber surgido en esa región geográfica. Así, el honor “articulaba y daba sentido a las formas de vivir y de relacionarse en la sociedad colonial” (*ibíd.*: 101), montado en una “red de significados” que se construían y reforzaban en “la convivencia, el intercambio y la competencia cotidianos” (*ídem*). Por otra parte, el honor colonial y republicano también puede ser entendido como la “idea moral que era usada para medir la posición social y para discutir sobre el derecho de prioridad” (Gayol, 2004: 496, traducido por Undurraga Schöler, 2008: 3). También el honor es “un ideal moral, una cualidad y una virtud necesaria para intentar posicionarse mejor en la sociedad” (Gayol, 2000: 187). En las sociedades latinoamericanas de los últimos siglos, según el grado de honor que se poseía o se creía poseer, se educaba a los hijos, se saludaba en la calle, se tomaban decisiones en grupo o se intercambiaba en el mercado (Garrido, 1998: 102); por lo tanto, sostiene la historiadora, “el honor era la clave del reconocimiento” (*ídem*). La clave honor/reconocimiento se ha perpetuado en ciudades como Cochabamba hasta el día de hoy, como veremos más adelante, y su importancia analítica es mucha; su análisis nos permite no idealizar los sectores populares como solo portadores de valores “indígenas” inmaculados y resistentes a la opresión “colonial”.

El ideal del honor instaurado en suelo indiano era notoriamente diferencial, ya que no todos lo tenían en igual magnitud en las jerárquicas sociedades iberoamericanas. Garrido recuerda que en el Código Castellano de las *Siete partidas* del siglo XIII, el honor era definido como “la reputación que el hombre ha adquirido por el rango que

ocupa, por sus hazañas o por el valor que él manifiesta” (ibíd.: 102). Si el origen del honor era aristocrático, en las colonias ibéricas fue apropiado casi por todos los estamentos sociales, y se entendió como una “defensa de la virtud”. Las elites coloniales consideraban que su honor se basaba “naturalmente” en su superioridad moral, pero también en su limpieza de sangre, especialmente en no tener “mezcla” con indios ni con negros. El honor virreinal, de esa manera, combinaba las ideas de “precedencia, prevalencia y superioridad” con la herencia, tanto como con “el distanciamiento del trabajo manual” y la “lealtad al rey” (ibíd.: 103). En tierras indianas el honor empezó a ser un bien conquistable, incluso por aquellos ibéricos que no lo tenían en la península, quienes se convertían en hidalgos como premio a su aventura conquistadora.

El honor fue también un valor crucial en la formación de las personalidades de los “libres de todos los colores”: mestizos, negros libertos, mulatos, zambos y cholos. Garrido señala que el honor no era un valor exclusivo de las elites, y que en relación a los sentidos del honor “se dieron apropiaciones, negociaciones, distorsiones y creaciones diversas” (1998: 104). La situación social inestable de los mestizos, cuya afirmación como individuos se veía constreñida por el rechazo de sus orígenes étnicos, o por ser fruto de relaciones ilegítimas, espurias o adulterinas (*cfr.* Twinam, 1991: 128-129), hacía que su defensa o demanda del honor fueran especialmente fuertes. Los “libres de todos los colores”, así, se veían constantemente enfrentados a las “tachas de mestizaje e ilegitimidad [que los] exponían a injurias y a desconocimientos de su ser como personas, al frecuente ajamiento de su honra” (Garrido, 1998: 105). El mestizo, por el hecho de serlo, estaba expuesto a dos formas de desconocimiento: “la indiferencia y el rechazo” (ídem). Para enfrentarse a esta situación de negación social, el mestizo tenía ante sí dos estrategias para acomodarse: la asimilación o mimesis, es decir, pasar por blanco; o el desacato a la ley y la autoridad, incluso demostrando conductas abiertamente delictivas. En ambos casos, se trataba de buscar reconocimiento, ya sea por la aceptación vía la imitación, ya sea por el rechazo vía la rebeldía; todo, menos la indiferencia (ibíd.: 106). Por otra parte, la posibilidad de iniciar juicios por injurias o calumnias que ofendieran o dañaran el honor era más frecuente (aunque no privativa) entre iguales, entre personas cuya distancia social era menor, como ha señalado Boyer, y que además tenían encuentros frecuentes en la vida cotidiana (Boyer, citado en Rappaport, 2009: 47). Más aun: el honor era (y es) un valor perfectamente asumido por los mestizos, cholos o plebeyos, por cuanto estos no se sometían solamente a la reproducción de las visiones del honor de las elites, sino que habían hecho de la negociación y apropiación del honor una estrategia propia: “[...] [e]l manejo social del honor se insertaba en la realidad cotidiana de hombres y mujeres que acudían a sus parámetros para ganar las ventajas en las jerarquías de estimación y poder que existían dentro de sus propias comunidades, las que no estaban necesariamente al servicio de los intereses de la elite” (Undurraga Schüler, 2008: 171).

Los pleitos por injurias, entonces, pueden ser vistos en relación a esta necesidad de reconocimiento y de honor.¹⁴ Estos pleitos son solicitados especialmente por los individuos mestizos o cholos en Bolivia, pero no exclusivamente; las injurias dañan a todos por igual, y por eso mismo en una sociedad como la boliviana, son blandidas contra otros y a favor del honor propio. No está de más recordar que hoy existe un nuevo componente jurídico, político y social, capaz de reactualizar el valor otorgado a los insultos como armas que hieren el honor. Se trata de la Ley N° 45 Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación, promulgada el 8 de octubre de 2010 por Evo Morales. A despecho de lo que quieren sus impulsores y de su carácter garantista que no puede ser desconocido, esta ley también refuerza los anhelos de origen colonial por lograr reconocimiento y estatus social y, en nombre de la lucha contra el racismo y la discriminación en un marco ideológico ensalzado como “descolonización”, lo que suele provocar es un reforzamiento de los valores del honor colonial, al que sin embargo dice combatir.

Los pleitos por injurias en Bolivia: agresiones dichas que hieren hondo

En las relaciones interpersonales en Bolivia y a lo largo de su historia, injurias, insultos y amenazas son y han sido frecuentes, y muchas veces el grado de animadversión entre personas llega a los tribunales en busca de satisfacción ante las ofensas contra su honor. Sin embargo, y a pesar de su reiteración, la alta conflictividad en las relaciones interpersonales no suele ser motivo de interés de las ciencias sociales bolivianas, abocadas mucho más a la también numerosa aparición de disturbios colectivos, corporativos, a favor o en contra del Estado, etc., conocidos como “conflictos sociales”, a pesar de que esta expresión sea un evidente abuso del lenguaje.¹⁵ En el caso de la conflictividad interpersonal, los procesos por injurias pueden ser un importante indicador de este tipo de agresividad cotidiana, y también una fuente importante de datos empíricos, ya que este tipo de procesos incluyen transcripciones de los insultos que los querellantes se lanzan entre sí, en una lógica de desafío y réplica, como dan cuenta dos estudios relevantes: el de María Luisa Soux (1992) y el de Laura Gotkowitz (2003). Si los vemos en conjunto, ambos estudios muestran el mismo panorama: la presencia y persistencia de una alta conflictividad y violencia entre personas próximas, conocidas entre sí (sea por una cercanía familiar, vecinal o laboral), cuyas formas de trato son tensas, animosas y suspicaces, y que derivan en peleas más o menos virulentas. A continuación, abordo ambos trabajos, *en un diálogo crítico y analítico* acerca de sus hallazgos empíricos y sus aportes teóricos, intentando avanzar hacia una mayor profundización reflexiva sobre el fenómeno de la conflictividad y las formas de violencia interpersonal en Bolivia.

Casos del siglo XIX: injurias en Coroico según Soux

Soux centró su atención en los procesos de injurias en el pueblo de Coroico (antes Villa de Sagárnaga), en los Yungas de La Paz, a mediados del siglo XIX. Coroico era por entonces una pequeña villa rodeada de haciendas productoras de coca, y de un ayllu indígena que, sin embargo, estaba muy vinculado al poblado. Los hacendados apenas frecuentaban el pueblo, y tenían sus viviendas en la ciudad de La Paz. En Coroico vivía más bien una clase media (probablemente baja), de pequeños comerciantes y rescatadores de la hoja de coca, muchos de los cuales eran colonos de las haciendas, pero que gozaban de la libertad de comercializar la coca por su propia cuenta. En este entorno, donde el comercio era la principal actividad económica, los conflictos interpersonales eran frecuentes: Soux los denomina “conflictos cotidianos”, enfatizando el hecho de que, a pesar de no ser una zona signada por las rebeliones a gran escala, la convivencia diaria nunca fue pacífica entre los coroiqueños, circunstancia que con mucha probabilidad, lo fue en todas los vecindarios bolivianos del siglo XIX. Soux llama la atención sobre un rasgo no estudiado o dejado de lado por la historia boliviana: no tanto la existencia de los “grandes conflictos” (revueltas, rebeliones, revoluciones, etc.), sino más bien de los “pequeños conflictos” o conflictos cotidianos que, no por su falta de visibilidad sociológica, dejan de ser importantes o cruciales para entender una sociedad como la boliviana.

En Coroico la violencia verbal y física era frecuente entre personas próximas, a pesar de la apariencia de tranquilidad de la villa: la propincua vida en común la provocaba, tanto como el extendido consumo de bebidas alcohólicas. Las mujeres eran quienes más se trenzaban en juicios por injurias, sostiene Soux, muchos de estos por celos o competencias por hombres. También se atacaba a otros por su apariencia física, o se los acusaba de ladrones (ibíd.: 410-411). Las injurias sobre conductas sexuales dudosas también eran frecuentes y podían surgir en cualquier momento. Las mujeres viejas solían difamar y calumniar la honestidad de sus vecinos, pero aún más la de sus vecinas,

como el caso de una mujer y su criada que habían sido calumniadas como “desfiladas en el medio del patio [...] por infinitos hombres” (1992: 412), lo que revela la enorme fuerza de las injurias y calumnias sobre la sexualidad femenina y, en consecuencia, en torno al honor. Soux considera que en el Coroico del siglo XIX existía un “lenguaje de los insultos”, vinculado con las tensiones sociales entre los habitantes del pueblo. Este lenguaje nos otorga una visión “desde dentro de la misma sociedad”, según la cual las categorías sociales consideradas inferiores eran a menudo motivo de mención para ofender a otros. Estas categorías podían ser étnicas o raciales (insinuar que alguien era “indio de la puna”, o mestizo, o negro), como etarias (“vieja batuleja”, “vieja pechadora” o “viejo cochino”), pero fundamentalmente alusiones a una sexualidad inmoral, referida a la promiscuidad femenina (“puta, chajchona,¹⁶ amancebada, desfilada, descasadora [insulto que también se encuentra en expedientes de Cochabamba, como analizo más adelante], chancha, etc.”), la homosexualidad masculina, el aborto o la infertilidad originada en una vida sexual licenciosa (1992: 413). También se insultaba refiriéndose al hecho de falsear la identidad, a través del ascenso social; todo lo cual implicaba la existencia de “tensiones de clase y de etnia”, como sostiene Soux (1992: 414). La convivencia de indios, cholos, zambos y negros incrementaba las posibilidades de la injuria por este motivo, en una sociedad signada por el anhelo de sus integrantes no ser nada de eso, para así ser considerados personas de honor.

La historiadora concluye, más bien, con varias preguntas, que nos parecen sugestivas: Soux se pregunta si el análisis de la violencia verbal ayudaría a entender la “psicología real” de las clases populares; si los insultos muestran la realidad de las relaciones sociales o mejor dicho la deforman; si la violencia verbal era, más bien, una válvula de escape ante la posibilidad de agresiones físicas que podrían producir muertes, y si este tipo de disputas generaban una suerte de catarsis social que permitiera diluir los descontentos y las sublevaciones. Me parece que las preguntas de Soux son relevantes, y que en todo caso no han sido totalmente respondidas hasta ahora. De manera preliminar, hago un intento por darles respuesta.

En primer lugar, considero que la “violencia verbal” sí es un gran indicador, no solo de la “psicología real” de aquellos que se trenzan en pleitos de injurias, sino de las lógicas de comportamiento de los bolivianos en general pero, más aún, son valiosos indicios del proceso de conformación de las personalidades a lo largo de los siglos, aquello que Elias llamaba el *proceso psicogenético* de una sociedad. En este sentido, el estudio de los juicios por injurias y calumnias es un gran ingreso para entender mejor cómo eran y son no solo los coroqueños, sino los bolivianos en general. En segundo lugar, creo que los insultos mismos, su contenido polisémico y profundo, sí pueden ser tomados como huellas de una realidad social psicológicamente angustiada. En tercer lugar, considero, por el contrario, que las peleas verbales que registran los juicios por injurias no son una válvula de escape de una violencia interpersonal mayor, o de revueltas colectivas críticas. Creo que en Bolivia se despliegan tanto conflictos entre allegados o vecinos, en el día a día, como grandes insurrecciones colectivas de un grupo contra otro, porque ambos se originan en las mismas estructuras de relaciones sociales, que aquí puedo llamar *estructuras corporativas*, basadas en el honor, típicas del “antiguo régimen” que, en el caso boliviano, no es algo pretérito, sino operante hasta el día de hoy, aunque incrustado dentro de las lógicas del “nuevo régimen”.

Casos entre los siglos XIX y XX: injurias en Cochabamba según Gotkowitz

Por su parte, Laura Gotkowitz (2003)¹⁷ ha estudiado juicios por injurias en los valles de Cochabamba, en el periodo comprendido entre las décadas de 1870 y 1950. Trabajando en los archivos judiciales de Cochabamba, Quillacollo, Punata y Cliza, Gotkowitz

encontró que este tipo de procesos representaba el 20,4% de todos los casos (ibíd.: 85, nota 5). La investigadora sostiene que en los diferentes pueblos de Cochabamba los insultos eran considerados armas verbales con enorme capacidad para hacer daño. ¿Por qué era tan frecuente este tipo de juicios? La autora propone que esto se debía a las profundas transformaciones de la economía agraria en la región, así como a las crisis económicas desde los años 30 en adelante. Según su lectura, estos cambios dieron mayor poder a las mujeres comerciantes del mercado y a las chicheras, y pusieron en cuestión el papel económico de los varones. Asimismo, implicaron una mayor competencia entre las mujeres comerciantes; las tensiones y conflictos por puestos y oportunidades de negocios enfrentaban a las mujeres, y esto se expresaba fuertemente en el uso de palabras ofensivas o “malas palabras”. En todo caso, las condiciones económicamente cambiantes ofrecían oportunidades de ascenso social a las mujeres cholos, y esta movilidad provocaba celos y conflictos que desembocaban en peleas callejeras de insultos, cuando no de violencia física. En un medio donde las vendedoras de los mercados trataban de reafirmar su nueva posición social, eran sus competidoras las que se ocupaban de impedir este ascenso. Así, “lanzar, replicar y refutar insultos fue fundamental para regular la lucha de las mujeres por el ascenso social, la distinción y el honor” (Golkowitz, 2003: 88). El insulto entonces, devenía pieza clave de la regulación de quién es quién, una suerte de control social que intentaba igualar y conformar a los individuos bajo un mismo rasero. Ahora bien, no estoy del todo de acuerdo en que la proliferación de juicios por injurias tuviera por causa los cambios en la posición económica de las cholos cochabambinas¹⁸ en el cambio del siglo XIX al XX. Es probable que estos juicios abundaran antes de ese periodo, y por otra parte, subsisten hasta la actualidad. Si bien los cambios en las coyunturas económicas son influyentes, así como los procesos de enriquecimiento de los sectores cholos, creo que este factor no basta para explicar la subsistencia y la popularidad de los pleitos —judicializados o no— en torno al honor mancillado en interminables batallas de insultos e injurias. El mundo cholo se caracteriza, justamente y desde el siglo XVI, porque es zona de acomodo y ascenso socioeconómico de personas que provienen del mundo indígena quechua o aimara. Si bien hay épocas de mayor ascenso que otras, es una pauta recurrente en la historia boliviana. El ascenso veloz de personas allegadas puede suscitar envidias y maledicencias de aquellos que no lo han logrado; pero la envidia (un tema que no trato aquí, pero que es una pauta cultural muy presente en una sociedad como la cochabambina), no es necesariamente obligatoria ante el éxito de los demás. Por ejemplo, las personas podrían reaccionar con admiración, con regocijo y tomar el éxito ajeno como un ejemplo a seguir. Por lo tanto, atribuir que la multiplicación de juicios por injurias tiene causa en los cambios económicos —como sostiene Golkowitz— no termina de explicar el fenómeno.

En la vida cotidiana de los valles cochabambinos, ser insultado por alguien y en público era una grave ofensa, una herida para la identidad, un sentimiento que sigue siendo recurrente incluso a principios del siglo XXI, especialmente entre personas de clase media baja, aunque no exclusivamente. Iniciar juicios por injurias, entonces, tenía (y tiene) que ver con la búsqueda de desagrazos al honor herido con las palabras-armas de los insultadores. La ecuación ataque/defensa del honor a través de pleitos judiciales, sin embargo, descubre también la enorme conflictividad interpersonal existente y la virulencia de la violencia psicológica: “[los juicios] revelan, trágicamente, el círculo estrechamente tejido del abuso verbal y físico, así como ‘profundas tensiones y conflictos’ en las interacciones diarias” (Golkowitz, 2003: 88). La historiadora sostiene que, en un marco de reasignaciones de género, de competitividad mercantil entre las mujeres cholos, de crisis y cambios en la economía regional, de movilidad social ascendente y de luchas diarias por la respetabilidad y el honor los juicios por injurias se convirtieron en una herramienta fundamental de una economía del reconocimiento social.

Gotkowitz ha clasificado estos insultos según tropos o figuras retóricas, que son muy parecidos a lo que Soux sintetizó para el caso de Coroico. Las calumnias de la mayoría de los juicios se refieren a cuatro temas centrales: el comportamiento rebelde de las mujeres cholas, la acusación de haber tenido sexo ilícito, la imputación de robo y los conflictos sobre el estatus social y racial de las personas injuriadas (*cfr.* Gotkowitz, 2003: 84). Al igual que en Coroico, las injurias en Cochabamba son lanzadas y replicadas mayormente por mujeres, incluso cuando se trata de ofender a los varones, ya que el “código de honor” heredado de tiempos virreinales otorga una altísima valía al comportamiento sexual virtuoso de las mujeres, y dado que el sexo fuera del matrimonio implicaba no solo la “mancha” de la virtud femenina, sino también el nacimiento de hijos no deseados, por lo tanto ilegítimos o bastardos, y muchas veces mestizos, de sangre y cultura mezcladas y “contaminadas”. El solo hecho de tener madre india, negra o chola resultaba una afrenta al honor de los así nacidos, en un entorno donde las jerarquías sociales y raciales definían estimas diferenciales para cada persona, y resulta bastante lógico que cada quien quisiera obtener para sí el máximo de reconocimiento, generándose entonces mecanismos conductuales de negación de los orígenes y del blanqueamiento. Por otra parte, el sexo ilícito era también señal de bajeza, de conducta chola y su mención hería (y aún lo hace) la frágil autoestima de las mujeres cholas que buscaban ascender socialmente.

Más allá de la relación entre honor y virtud femenina, Gotkowitz encuentra que el solo recato sexual no era la única fuente de la honra: era también primordial no ser ladrón (*ibíd.*: 100). El deshonor provenía de robar bienes apreciados en el mundo popular cochabambino, como los implementos para la fabricación de chicha, las joyas de las cholas u otros (*idem*). Se injuriaba a los acusados como *suas*,¹⁹ rateros, pillos o contrabandistas, sustantivos equivalentes a ladrón; a una mujer acusada de adquirir tierras de manera fraudulenta, se la amenazó de “morir con su lengua colgando” (*idem*). Entonces, ser acusado de ladrón era una afrenta contra el honor propio, máxime en un medio social donde la codicia y la envidia de los bienes ajenos era consustancial a las ansias de ascenso social. En algunos juicios se vinculaba el robo con el sexo, acusando a muchas mujeres de seducir a los hombres para luego asaltarlos (*idem*).

Asimismo, la propia sexualidad de las cholas era vista como un medio ilícito para el ascenso social: “mujeres [que] comerciaban sexo para su soporte económico” (*idem*). Era común acusar a una chola, que de pronto aparecía en público con “signos exteriores de estatus e identidad”, de haberlos conseguido gracias a sus favores sexuales, o al hecho de “acostarse con todos los hombres” (2003: 99, 104). La transgresión era mayor cuando el comercio sexual permitía a las cholas comprarse ropa, especialmente polleras,²⁰ afirma Gotkowitz (*ibíd.*: 100). El hecho de que una mujer tuviera una sola pollera era señal de que era una campesina pobre o una india; pero la que tenía muchas polleras podía ser acusada de tener “buenas polleras” porque eran las de la ex esposa de su actual pareja, y se le recordaba que “ahora que estás usando las polleras de la mujer que estaba previamente con ese viejo, es por eso que tienes polleras bien ahora, antes solo llevabas bayeta” (*ibíd.*: 101). La relación entre vestirse bien²¹ y ofrecer favores sexuales a los varones era y es una calumnia constante entre las cholas, marcando la enorme importancia que se le daba a la vestimenta como portadora de identidad y honor (*cfr.* Sánchez Patzy, 2011). Gotkowitz se refiere a un caso de 1878, cuando una mujer calificó a otra de “despachadora”, es decir, que atendía uno tras otro a los hombres. La que denunciaba en cambio, declaró que se casó solo conociendo a su marido, y nadie “la vestía” como a su rival, a quien “la vestían” sus novios alfareros: “¿Qué crees que soy como ella? ¿Mis amantes me dan polleras y boleros²² como lo hacen por ella?” (2011: 101). Podríamos decir, entonces, que la adquisición lícita o ilícita de ropa era un elemento clave para comprender el honor femenino de la clase media baja de Cochabamba, conforme a la vieja mentalidad de que la apariencia es un principio fundamental de la identidad y el estatus (*cfr.* Sánchez Patzy, 2011). Si bien esta mentalidad se mantiene, en la actualidad

el “hacerse vestir” no necesariamente es un detonador para procesos de injurias, tal vez porque el acceso a la ropa ya no es lujo, dada la presencia de la ropa a medio uso o de prendas de chola a precios más bien accesibles en el mercado.

De otro lado, el factor racial ha sido siempre crucial en el intercambio de insultos y en las contiendas por el estatus y el poder. En este campo, Gotkowitz encuentra que los insultos más comunes consistían en llamar “indio”, “india” o “chola” a alguien, adjetivos/sustantivos tomados casi siempre como términos despectivos, y casi nunca se los llamaba “mestizos”. En cambio, decirle “cholo” a un varón no era frecuente, pero podía impactar: un hombre que fue llamado “cholo sucio ladrón” reclamaba que él no podía tolerar dicho insulto ya que era “un ciudadano y artesano conocido por su honestidad e irreproachable conducta” (ibíd.: 96). Normalmente los apelativos raciales aparecían vinculados a criterios de género y de sexualidad. Si bien decir “cholo” a alguien podía tener connotaciones positivas, no pasaba lo mismo con los femeninos “chola” o “india”, que eran “etiquetas inequívocamente negativas”, ya que “[l]os litigantes frecuentemente asociaban ambos términos con ratería y promiscuidad” (ibíd.: 96). Pero existe una característica clave para diferenciar ambos apelativos: por una parte, “chola” tendía a implicar ‘refinamiento’ y el intento de aprovecharse de las relaciones sexuales con un hombre (frecuentemente alguien de poder y posición), mientras que ‘india’ estaba estrechamente conectado con pobreza y sentido de ser la prostituta común de los pobres” (ídem). La idea básica es que las cholas se diferencian de las indias por su marcado arribismo, y su falsa imagen de parecer refinadas, bien vestidas y distinguidas. Las cholas “fingían” tener un estatus social más alto, y por eso buscaban aparentar refinamiento y ropas más lujosas, se desprende de los expedientes revisados por Gotkowitz. En muchos casos se define a las cholas a partir de un “elaborado sentido de disfraz y engaño, y el (fallido) intento de parecer mejor colocándose ropas más finas” (ibíd.: 97). En cambio decirle “india” a alguien implicaba más bien humildad y falta de ostentación, pero también se asociaba el término con ser “muda, estúpida, servil o pobre” (ídem).

Aún más, existían dos injurias clave contra las feminidades sospechosas: la *amante* y la *alcahueta* (ibíd.: 101-102). Como insulto, era muy usada la expresión “chola de...”, en el sentido de ser una mantenida, o la amante de algún hombre; hasta el día de hoy, esta expresión es muy común en Bolivia, y se aplica a cualquier mujer —sea del rango social que sea— que tiene una relación por fuera del matrimonio y de manera no legal, o al menos, no admitida socialmente. Su permanencia como expresión y como ecuación moral/sexual/enclasmadora (“si es amante de alguien, entonces es una/su chola”, parece razonarse), la he resaltado en este artículo, justamente al escoger el insulto: “chola de los cargadores”, como paradigma de las injurias populares. Los hombres a los que se hace referencia en los juicios, además, solían estar comprometidos con otra mujer; entonces era frecuente acusar a la “chola” de romper matrimonios: en un proceso judicial de 1916, encontré, junto al insulto de “quilombero” (conflictiva, pleitera), el insulto de “descasadora”.²³ Otra figura que aparece en los juicios por injurias es la de la *alcahueta*, a quien se asocia con los conflictos domésticos (ibíd.: 102 y ss.). En entornos familiares problemáticos, las alcahuetas solían ser las madres/suegras, tanto como las abuelas, a quienes se les achacaba “interferir” en las decisiones de los padres, pero también de intermediar y negociar con los emparejamientos de las hijas y nietas, tanto como con las herencias, los regalos, y otras figuras económicas, buscando con eso beneficios personales y posibilidades de ascenso social y enriquecimiento. De ese modo, las madres/suegras eran acusadas de conseguir hombres para sus hijas o nietas, de regalarles polleras y prendas de vestir para que conquisten mejor a los varones y muchas otras estrategias de ascenso a través del capital “sexual” de las mujeres jóvenes de la familia. Gotkowitz vincula la existencia de las alcahuetas (reales o ficticias) a la crisis económica de la región y a la consiguiente crisis de los entornos familiares. Considero, en cambio, que la presencia de estas alcahuetas o mujeres intermediarias que traficaban con “ropas, herencias, novios” y “el destino de las mujeres jóvenes”, es

mucho más estructural que eso: en un medio signado por la búsqueda del reconocimiento y las estrategias de acomodo social y económico, las alcahuetas desempeñan una función casi consustancial con su feminidad, ya que ellas buscan “lo mejor” para los suyos, sabiendo que la negociación de la sexualidad puede ser fuente de réditos, pero no solo de riqueza material, sino de aquello que muchos llaman “la mejora de la raza”, es decir, formas de hipergamia que aseguren el ascenso de la familia y su honor, tanto en términos económicos como de posición social/racial/étnica.

Respecto a las cholas amantes o queridas, se ha escrito bastante (ver, por ejemplo, Romero Pittari, 1998); y queda claro que las queridas buscaban, también, mejoras de su situación social, económica y cultural en una sociedad que no las reconocía como personas plenas. Este autor sostiene que las queridas o “claudinas” (el repetido nombre que varios escritores otorgaban a las cholas amantes de los jóvenes de clases altas, en sus relatos de principios del siglo XX), en realidad, no eran las beneficiarias del ascenso social, y sí los cholos jóvenes:

El ascenso del joven cholo se consolidaba plenamente, como se refleja en las novelas, cuando conseguían efectuar un “braguetazo” o, en otros términos, “la hipergamia”, matrimonio con una mujer de status superior que significa acceder a la red de relaciones de la familia de llegada y a los medios de acción social que ella dispone. De esta manera, se fundaron linajes durables en la ficción y en la realidad. / La subida social se dio de manera casi exclusiva en beneficio del hombre. La chola impulsó a los hijos, a los hermanos en su carrera hacia arriba, pero ella, madre o hija, permaneció sin alterar su condición, pronto para reiniciar el ciclo (Romero Pittari, 1998: 68).

A pesar de esto, Romero Pittari señala más adelante que las cholas amantes de los jóvenes “encholados”, gozaban, también, de “una mayor autonomía de acción en el amor, en el trato con los hombres y en sus negocios” (ibíd.: 84). Ahora bien, a la luz de los indicios encontrados en los archivos judiciales, podemos decir que las cholas amantes o alcahuetas —más allá de si las acusadas lo eran verídicamente o no—, buscaban en ambos casos, una mejora de su posición social, ya sea a través de su propio cuerpo, o del cuerpo de sus descendientes mujeres, o buscando parejas “blancas” para sus descendientes varones. Pero estas estrategias, por cierto, generaban envidias, recelos y acusaciones constantes, ya que chocaban contra ciertos valores del honor local o, en todo caso, provocaban envidias mal disimuladas.

Retomando a Gotkowitz, la historiadora considera que los innumerables juicios por injurias de Cochabamba constituyen un específico “código de honor” local, más allá de la sola pervivencia de los códigos de honor dominantes durante la Colonia y la legislación posterior a la Independencia. Este código de honor se basaba en cuatro “cualidades principales” (Gotkowitz, 2003: 109): el matrimonio, el “ser gente”, la cultura o educación y el tener trabajo. El hecho de estar casado o casada otorgaba una respetabilidad mayor a las personas de clase media baja, especialmente a las mujeres, y aún más si eran madres. “Ser gente” era una cualidad positiva siempre, aún más cuando se usaba la expresión de “ser gente bien”, como un máximo valor del honor. La cultura o la educación se veían reflejadas en el hecho de que una persona, además de estar casada y de ser gente, poseyera una educación ostensible, a veces solo afincada en el hecho de saber leer y escribir. En este sentido, Gotkowitz reconoce el alto valor de capital simbólico que se le otorgaba a la educación, en una sociedad marcada por el analfabetismo y la ignorancia. Por último, la cuarta cualidad blandida en el código de honor popular de Cochabamba, el trabajo, tenía que ver con poseer un oficio honrado y no ser un vago. En suma: si bien los insultos no eran vistos como algo bueno, eran tolerados e incluso celebrados como parte del folklore local.²⁴ Si los juicios por injurias mostrarían la importancia de los factores económicos, también serían “símbolos de precedencia social-racial, tanto como lo eran en tiempos coloniales” (ibíd.: 115). La

conclusión más significativa de la historiadora, no obstante, vincula el valor otorgado a las palabras como armas que pueden hacer daño, con “los significados en disputa del mestizaje” (ibíd.: 116-117).

Avanzando más allá del análisis de Gotkowitz, considero que estudiar los mecanismos de insultos, injurias y difamaciones puede permitir entender los dispositivos plenamente operantes que unen la conflictividad del mestizaje cochabambino con los prejuicios e imaginarios raciales, sexuales, de género, en el gran marco de un código de honor cultural. El mestizaje cochabambino se revela como un mundo de contradicciones existenciales, antes que como un *melting pot* o síntesis virtuosa de las identidades. Y no se trata aquí de volver a las execraciones *a priori* del mestizaje o la *cholificación*, típicas de comienzos del siglo XX. Más bien se trata de constatar, a partir del estudio de sus propios valores, las contradicciones que surgen de la construcción de personalidades en un espacio social que está signado por el mestizaje cultural, por el conflicto y la jerarquización inestable de las identidades racializadas. Los insultos, así, tanto como los eufemismos —es decir, las “malas” y las “buenas” palabras— instrumentalizan esta conflictividad, esta constante indeterminación de quién es quién en un mundo donde, paradójicamente, importa demasiado “ser alguien”.

Otras figuras del insulto. La inacabable actualidad de prejuicios e injurias populares

A continuación, pretendo profundizar el estudio de la conflictividad interpersonal de la clase media baja a partir de procesos de injurias conservados en el Archivo Judicial de Cochabamba (AJDC), sobre una muestra de expedientes que va desde último tercio del siglo XX hasta principios del siglo XXI. Los procesos por injurias y difamación continúan siendo requeridos aun en la segunda década del siglo XXI, y probablemente continuarán siendo populares mucho tiempo más. A despecho de las coyunturas económicas y políticas, el honor cultural continúa siendo un valor central y conformador de las identidades bolivianas. De hecho, la reciente preocupación pública por el racismo puede entenderse como un interés creciente no solo por las prácticas de discriminación, sino también por las palabras a las que se les atribuye carga racial, sexista o discriminadora. Aún más: los procesos de movilidad social ascendente, profundizados con las transformaciones económicas y políticas de 1952 tanto como por los procesos de inmigración campo-ciudad y ciudad-ciudad, así como las prácticas de hipergamia generación tras generación (como estudiamos en Sánchez Patzy *et al.*, 2011), han implicado que muchos indígenas se convirtieran en cholos, y muchos cholos en blancos o, lo que es lo mismo, que pasaran de la clase baja a la clase media baja y luego a la clase media a secas, a lo largo de una sola vida. Estos procesos simultáneos de *cholificación* y blanqueamiento han complicado aún más los procesos múltiples de adscripciones de identidad colectiva y los estatus socialmente establecidos, como vimos a partir de los aportes de Buechler y Buechler (1996) y Widmark (1999). En este horizonte, las incertidumbres sociales se han mantenido, ya que en Bolivia no se ha generado de manera mayoritaria una nueva clase media a la usanza occidental, es decir, que se haya desprendido de los valores y prácticas sociales heredados de estructuras de relaciones sociales premodernas, y que haya adoptado plenamente los valores de la Modernidad tardía occidental. En su lugar, esta nueva clase media, blanqueada, convive con una clase media baja chola, que si bien a veces puede ser de clase media por su nivel de ingresos económicos, muchas otras veces es, más bien una nueva elite económica, sin mayores cambios en sus patrones tradicionales de conducta.

Es una opinión muy generalizada en Bolivia que las personas cholas, por mucha riqueza que generen y acumulen, no se convierten en una clase media: siguen definiéndose,

justamente, por su *choledad*, su lectura desviante de lo moderno y lo modernizado, por sus maneras de ser un tanto chabacanas. En realidad, estas personas no se diferencian demasiado de las clases medias bajas europeas, por cuanto lo que las define es su vulgaridad, su escasa educación, lo que provoca que, a pesar de ascender socialmente, sean vistas con recelo y sospecha.²⁵ Por otra parte, miles de campesinos o indígenas llegados a la ciudad viven dentro de una cultura de clase media baja, de subsistencia, donde los conflictos entre familiares y con conocidos suelen ser muy frecuentes. Barriadas de inmigrantes del campo o de otros departamentos, llegados a una ciudad que crece caóticamente y que les brinda pocas oportunidades de acomodo, están signados por la búsqueda del reconocimiento, el deseo de ascenso social y la demanda de ser aceptados como ciudadanos por el Estado (*cfr.* Goldstein, 2004, para el caso del barrio de inmigrantes andinos Villa Sebastián Pagador de Cochabamba). Los conflictos por el reconocimiento social tampoco han acabado con la llegada de Evo Morales al gobierno, y las políticas de “empoderamiento” de los sectores populares en realidad le confieren mucha importancia a las etiquetas y a los insultos. Las palabras siguen pesando.

Sin embargo, y a pesar de que las personas de clase media baja son socialmente consideradas de manera negativa por sus afanes de ascenso social, por su “vulgaridad” y por su “falta de educación”, esto no es más que una visión simplificadora de las cosas. Son justamente los estudios antropológicos, lingüísticos, lexicográficos y filológicos²⁶ sobre este sector social los que se han centrado en un rasgo cultural sobresaliente: la diglosia²⁷ de las personas de clase media baja que las convierte, más bien, en un sector de la población que es dueño de una enorme riqueza lingüística, dada su capacidad de expresarse a veces en quechua, a veces en castellano, y muchas veces haciendo uso de expresiones y construcciones idiomáticas que funden las dos lenguas. Estas prácticas lingüísticas otorgan a su habla en general, pero especialmente a sus insultos, una riqueza semántica y expresiva sorprendente, que no puede, sin más, ser considerada como una señal de poca educación. Al contrario: si bien se trata de personas con escasos niveles de educación formal, demuestran altos niveles de competencia lingüística y comunicativa, lo que se refleja en la calidad del léxico y las injurias y amenazas blandidas a la hora de enzarzarse en duelos de insultos. Los insultos que combinan el quechua y el español resultan mucho más sutiles y cuajados de significaciones complejas que los insultos exclusivos del español, y pueden herir más y mejor.

A lo largo de las últimas décadas, los procesos por injurias han continuado siendo bastante comunes, especialmente entre la población de clase media baja, aunque claro, no exclusivamente en este sector social. Por otro lado, los insultos no solo están presentes en estos procesos específicos, sino que son parte consustancial de todos aquellos juicios que impliquen un enfrentamiento cara a cara entre demandados y demandantes. Así, en los procesos por abusos deshonestos, lesiones, divorcios, particiones y herencias de casas, entre otros, los litigantes se vilipendian entre sí con sartas de insultos más o menos imaginativos, pero siempre enormemente ofensivos. El hecho de que muchos le otorguen un exagerado valor a las palabras injuriosas, refuerza su poder y aparecen nuevas figuras de la insidia.

Por ese motivo, creemos que existen otros y nuevos “tropos” o figuras cruciales en el vocabulario del insulto de la clase media baja, además de los reseñados por Soux y Gotkowitz. Recordemos los tropos apuntados por ambas historiadoras, que podemos resumir como sigue: 1) acusaciones de tener sexo ilícito; 2) imputaciones de aparentar refinamiento y engañar; 3) cargos de ser ladrones; 4) denuncias de comerciar con el sexo; 5) acusaciones de alcahuetismo; y 6) inculpaciones de ser de un estatus racial/social inferior. De manera complementaria, añado los siguientes tropos al imaginario de las injurias, difamaciones y amenazas: a) amenazas violentas y el hecho de no ser “nadie”; b) denuncias de abortar; c) acusaciones de incesto; d) amenazas de muerte y

canibalismo simbólico y e) el desprecio de los oficios bajos, manuales o de mercado. Como puede verse, en casi todos los casos se trata de categorías que lindan con los tabúes más extremos —excepto la última—, en un entorno social que quiere estar, por el contrario, signado por la honorabilidad, la decencia o la virtud. De ahí que los temas o figuras de los insultos sean extremadamente transgresores, pero no tanto porque abran las puertas a un mundo de liberación, sino más bien porque confirman la regla y reafirman un orden moral de valores tradicionales de un código de honor cultural, en un sentido, podríamos decir, más bien perverso.

Los tropos o figuras presentes desde los años 60, más o menos, tienen que ver, asimismo, con las transformaciones de la vida urbana. En general, se habla mucho de la categoría de “buen” o “mal vecino”, criterio que, como señala Garrido, ha reemplazado a la genealogía como fuente de honor, por el de la vecindad (*cfr.* Garrido, 1999: 107). Así, una diferencia entre el honor de los notables y el honor de los plebeyos es, justamente, la defensa del vecindario, en vez de la defensa del estamento (*idem*): “del sitio al que se pertenece, es decir, adonde se han revinculado. La pertenencia local, el sentido de ser vecino de tal parte, se convirtió en un elemento clave de la identidad” (*idem*). Los procesos de inmigración campo/ciudad implicaron que los nuevos barrios se convirtieran en los espacios donde se construían las imágenes públicas de los campesinos/cholos/vecinos. De ahí que la conflictividad entre los vecinos (y su variación, los inquilinos y dueños de casas) haya sido y sea muy alta. En varios casos se dice que los demandados por injurias son “tildados por el vecindario como indeseables”, lo que probaría la baja ralea de los contrincantes. La opinión de otros vecinos, así, valora si se es un “buen” o “mal vecino”, y la reputación tenida en el vecindario pasa a ser el nuevo “honor” en un entorno de clase media baja.

Otro lugar conflictivo donde se pone en juego el honor como pertenencia local es el mundillo de casas alquiladas y conventillos, en una ciudad donde las relaciones entre dueños e inquilinos han marcado profundamente a la población desde principios del siglo XX hasta el día de hoy. Muchos juicios por injurias e incluso agresiones físicas transcurren en el espacio de casas compartidas, entre caseras e inquilinos o entre los inquilinos. De alguna manera, el espacio de la chichería, tan frecuente en los juicios por injurias del periodo estudiado por Gotkowitz hasta mediados del siglo XX, cede paso a estos otros ámbitos: el barrio y la casa compartida por varias familias, el vecindario y el conventillo. Al revés, el ámbito que mantiene su conflictividad intacta sigue siendo el mercado y, aun más, con el crecimiento incontrolable de puestos de venta y la multiplicación de ambulantes y asentamientos ilegales en nuevas calles que se convierten en mercados, los pleitos injuriantes son pan de cada día en estos recintos, aunque no todos estos pleitos lleguen a los juzgados.

Hay dos constantes más. Muchas demandantes mujeres se refieren a las demandadas como enemigas: “es enemiga mía”, “por enemistad con esas personas”, “enemiga gratuita”, etc., e incluso tachan a varios testigos de la otra parte porque son antiguos enemigos o enemigas. Por lo visto, la enemistad es tomada como algo natural, tanto como la amistad para los sectores medios de la población (aunque muchas veces esto no sea más que una pantalla). ¿Se puede construir una sociedad de convivencia, o una “comunidad” basada en el “vivir bien”, donde existen tantos enemigos, como parece ser cuando se leen los casos judiciales de injurias, difamaciones y malos tratos? Parece que no, que la lógica del “es enemiga mía” está profundamente naturalizada como un estado de cosas de permanente conflicto interpersonal e intergrupal.

Otra constante, en un ámbito social que claramente da mucha importancia al grupo, más que al individuo, es el hecho de “actuar en cuadrilla”. Veamos esto con testimonios judiciales:

Han atacado en cuadrilla nuestra casa ubicada en Villa Santa Cruz, lanzando al mismo tiempo las expresiones de: Putas, grandísimas, ckolas,²⁸ desgraciadas, invitándonos a salir a pelear con ellos, y lograron forzajeando [por forcejeando] la puerta introducirse en su interior, para masacrarnos en forma inhumana, y no contentos de habernos causado lesiones a poco rato nos apedrearon destrozando la puerta así como las tejas de nuestra casa (AJDC, Ag#11.087, 2º lp, 19/02/1971, f.28r).

En otro caso de 1971, también hay referencias al ataque “en cuadrilla” liderado por una mujer llamada Teresa Muñoz:

El día 8 de enero último a horas 20 y 30 más o menos, siempre en cuadrilla las mismas cuatro personas, en plena calle, nos sorprendieron a golpes de puño y patadas, tratándonos de grandísimas putas, ckolas, pizus, coleras, todos capitaneada por Teresa Muñoz, quien armada de piedra se nos avalanzó [abalanzó] (ADJC Ag#10.068 2ºlp, 19/02/1971, f.12r).

Y aun:

nos han amenazado el asesinarlos, gritando a voz en cuello, actuando en cuadrilla, con palos, fierros y otros instrumentos, manifestando que “somos unos desgraciados, hijos de puta, lockallas, alcahuetes [...] para luego en forma amenazante correr detrás mío, con insultos, calumnias e injurias (AJDC, Ag#10.068 2º lp, 12/01/1971, f.1r) (mi énfasis).

Estos cuadrilleros, como veremos más adelante (*cfr. infra* inciso c), no son las típicas cuadrillas de “esbirros electorales” —como llamaba Casto Rojas (1918: 110) a los matones favorecidos por un partido político o un caudillo—, sino que se trata de mazorcas o cuadrillas familiares o de parentelas; es decir, no es tanto la relación clientelar entre señores “blancos” o blanqueados y cholos matones —que por cierto, nunca desapareció en Cochabamba—, sino más bien es una interiorización del conflicto racial, de género y de envidias sociales entre iguales: una competencia entonces entre familias, como revisaremos en el inciso c) de lo que viene. Veamos, entonces, las otras figuras del honor cultural local, expresadas a través de los insultos, en varios procesos judiciales, que citaré de manera no cronológica, sino más bien temática.

a) Las amenazas violentas y el hecho de “no ser nadie”

Las amenazas de muerte, como figura del insulto, tienen que ver con el acto de la deshumanización del contrincante. A tiempo de lanzar sartas de insultos y calumnias, los insultadores también descargan amenazas de asesinato contra las personas a las que atacan. El poder ofensivo de los insultos se acompaña de las amenazas, las que tienen dos fines: por una parte, intimidar al oponente haciendo una demostración de dominio sobre él y, por otra, buscar la anulación del otro como persona, en un acto de deshumanización que garantiza, por el contrario, la humanidad y superioridad del amenazador. De esa forma, las amenazas de muerte implican considerar al otro un *nadie*, sin valor alguno, o poca cosa, y que por lo tanto no importa si se lo mata. De esta forma, en un juicio por injurias de 1976, dos vendedoras del mercado, Filomena y Evangelina, madre e hija, acusan a Isabel y Justino Fernández de haberlas injuriado de diversas formas. Todo comenzó cuando la hija de Evangelina de cuatro años fue a sentarse a la puerta de los Fernández. Estos empezaron a insultar a la pequeña, para luego emprenderla contra la madre:

En esto los inculpatos que no pierden ocasión de zaherirnos, la espetaron a la menos las expresiones de “Kenchá uña,²⁹ isu uña,³⁰ hija de puta” etc. Frente a tan insólito hecho en mi calidad de madre intervine con moderación inquiriendo por qué a una niña se la trataba de esa forma; a lo que al unísono respondieron, “cállate kenchá³¹ puta, ladrona, sua mono,³² casado mackall³³” (AJDC Ag # 10.361 2º lp, 10/11/1976, f.1r).

Al intervenir la abuela, la chola Filomena, los Fernández también arremeten contra ella: “me endilgaron las expresiones de “puta, kenchá abatida, alcahuete, ladrona de corona, tu consientes a tu hija con viejo casado” (ídem). Los tropos presentes en estas acusaciones de 1976 son similares a las que encontró Gotkowitz en casos anteriores a 1950: acusaciones de prostitución (“kencha puta”), de ser amante (“casado mackalli”), de ser ladrona (“ladrona”, “sua mono”), y de alcahuetismo (consentir que la hija esté con viejos casados). Pero los Fernández pasan al siguiente nivel, y amenazan con un arma de fuego a Filomena y Evangelina, además de amenazarlas de muerte: “Consecuencia con ello, la noche del lunes 8 mes en curso, hora señalada con arma de fuego han manifestado, ‘los vamos a matar como perros, los vamos a liquidar, cuanto siempre valen, putas’, habiendo en efecto hasta disparado con arma de fuego” (ídem). Tanto los disparos como las amenazas tienen como fin la intimidación extrema; pero lo que dicen es muy significativo. En primer lugar, las cholitas comerciantes son comparadas con perros; esto quiere decir, que no son humanas, y que por tanto no hay problema con asesinarlas. Para enfatizar la idea, los Fernández les dicen: “cuánto siempre valen”... es decir, al no valer nada, ellos no arriesgan nada.

En un caso de 1979, Fructuoso Almendras y su esposa Eusebia, quienes habían sido primeramente injuriados por Ricarda Arévalo, quien estaba embarazada, la atacaron cerca de su casa en las afueras de la ciudad, por lo que le ocasionaron “las heridas que da a conocer el certificado médico forense adjunto, con grave peligro de un aborto prematuro ya que llevo cinco meses de gestación”. Además de golpearla, le enrostraron: “Estas dos personas o sea Fructuoso [...] y Eusebia [...], autores de esta golpiza tan cruel vociferaron a voz en cuello de que me matarían y que ya estaba decidida mi suerte y que cuánto siempre yo valdría” (AJDC, Ag#11.050 2ºIp, 02/04/1979, f.6r). Como puede verse entonces, las amenazas de muerte funcionan como terribles intimidaciones, pero también como injurias extremas, que además sirven de legitimación de la pretendida “superioridad” moral de los que las arrojan, tanto como de la deshumanización extrema de los contrincantes.

Las amenazas de muerte son constantes en los procesos por injurias y continúan hasta hoy. En un caso de 1997, dos vendedoras del mercado, que se atacaron violentamente una a la otra —Irene Arcani, esposa, y Rosalía Céspedes, concubina del marido de Arcani—, también se amenazaron de muerte. Según Rosalía, Irene Arcani la amenazó en su propia casa, tanto con matarla como con echarle ácido en su rostro:

Arcani “desde hace aproximadamente se ha convertido en mi enemiga gratuita y me viene amenazando de muerte, inclusive se presentó en mi casa armada de cuchillo y tijeras, oportunidad en la que procedió a llamarme, manifestándome ‘SAL DE TU CASA DE VOY HA [sic] MATAR ’”. Luego rompió sus vidrios con piedras. También la amenazó de echarle con ácido en la cara (AJDC 1º IP-07.05.1997, f.2r).

Otra comerciante atestiguó en favor de Céspedes, y declaró que Arcani: “[e]s otra vendedora de La Pampa. Escuchó a la señora Irene que le gritaba: ‘¡Hasta que te mate te voy a perseguir! Gritando Kola, puta tú eres la que persigues a mi marido’. Tiempo atrás fue a buscar a Rosalía a su casa, ‘andá a llamarla con este cuchillo le voy a sacar sus tripas’” (AJDC 1º IP-07.05.1997, f.8r). Lo cierto es que Céspedes atacó con un fierro largo a Arcani, y además de golpearla en la cabeza hasta hacerla caer al suelo, también la arañó, le robó dinero (1.500 dólares que Arcani traía ocultos entre su sostén y sus senos, acto típico de las mujeres de clase media baja) y le arrancó aretes de las orejas y una cadena de oro del cuello. Si Arcani la amenazó de muerte y de contratar matones para llevarlo a cabo, Céspedes le replicó que no le devolvería el dinero robado y que se iría a otro país con su marido, con quien tiene, además, un hijo pequeño. Por las lesiones, Rosalía está detenida, pero solicita más bien que sea Irene la que vaya a la cárcel... en fin: la intensa animadversión de las dos vendedoras (“enemigas gratuitas”), originada en

su pelea por el mismo hombre, lo que demuestra que los conflictos interpersonales, las agresiones físicas, los robos, las injurias y las amenazas de muerte conviven en tiempos recientes y que, si se busca en los archivos judiciales, estas extremas violencias físicas y psicológicas son aún pan de cada día.

Por otra parte, una variación de la amenaza de muerte es la *amenaza de violación*, solo que en este caso la amenaza posee una fuerte carga machista, y casi siempre va dirigida de un hombre a una mujer. Como ejemplo, veamos un caso de 1977. Ángel Vargas era el inquilino de Dominga Almanza, en cuya casa vivía “en calidad de anticresista”. Sin embargo, no tuvo reparos en injuriar, amenazar e incluso atacar a la dueña de casa. Leamos la demanda de Dominga:

No obstante de esta situación, el referido señor prevalido de su prepotencia y machismo permanentemente me denigra, calumnia e injuria con las expresiones de puta, has parido para tu marido ahora vas a parir para mí, amenazándome además de que cualquier momento ha de violarme en caso contrario victimarme, y no contento con esto aprovechando de que soy mujer completamente sola patea la puerta de calle y luego la puerta de la habitación donde tengo mi vivienda (ADJCA g# 10.387 2ºlp, 11/07/1977, f.1r) (énfasis mío).

Como puede verse, la amenaza de violación equivale a la amenaza de muerte por cuanto deshumaniza a la persona, pero aquí funciona, también, el prejuicio de género, y el alto valor que se le da al hecho de ser varón o “macho”. En la mentalidad de Ángel, sabe que esa amenaza humilla a su casera como mujer, pero también le otorga una superioridad, que él siente como algo natural. No hay que olvidar que los prejuicios raciales son, también, prejuicios de género, y que en estallidos violentos pueden llevar a la llamada “limpieza étnica” o a violaciones sistemáticas de las mujeres del grupo racial al que se odia. Lo extraño aquí es que tanto el hombre y la mujer del caso pueden pertenecer a la misma “raza”; pero pesa más, entonces, el prejuicio de género, la supuesta superioridad masculina de la que hace gala Ángel, aunque esa agresividad oculte una profunda debilidad en el hecho de ser varón.

En el mismo caso comentado de 1997 entre Rosalía Céspedes e Irene Arcani, el padre de esta también busca a la Céspedes para agredirla y amenazarla de muerte; pero dicho hombre la amenaza, en cambio, con hacerla violar (o “desfilar”):

Además al día siguiente vino un hombre que yo no conocía y resultó ser el papá de Irene Arcani quien también me agredió a golpes de puñete en mi cara y mi pecho, además me insultó diciendo palabras que no puedo repetir, me di cuenta que era su [papá] pues varias veces me repetía “a mi hija me lo habías pegado, ahora vamos a ver te voy a hacer desfilar hija de... vamos a ver ahora”, yo no le dije nada pues todavía seguía mal y luego se fue y mientras se iba me señalaba diciéndome cosas (AJDC 1º IP-07/05/1997, f.134v).

La vieja expresión vejatoria de “desfilada” (que ya vimos en los casos del siglo XIX analizados por Soux), aquí aparece como amenaza y como venganza; el padre siente herido el honor de su hija Irene —en realidad, su propio honor de hombre— al haber sido agredida por Rosalía. No le importa, claro, el honor de su enemiga, y el hecho de amenazarla con hacerle “desfilar” (por supuesto, algo más imaginario que real, como muchas amenazas), es una forma, entonces, de rebajarla en su calidad de mujer y de demostrar su superioridad como hombre, al mismo tiempo que limpiar su honra.

b) Las injurias por aborto

Injuriar por haber practicado abortos se vuelve un recurso relativamente frecuente a partir de la década de 1970, probablemente ante el incremento real de esta práctica

entre las mujeres jóvenes y entre las cholas solteras. Sin embargo, el tema tiene profundas raíces en el honor colonial, por cuanto el aborto se vincula, por una parte, con las relaciones sexuales ilícitas que pueden generarlos; por otra parte, se vincula con la ilegitimidad de los bebés concebidos fuera del matrimonio; es decir, continúa operando socialmente la *tacha de la bastardía*. Pero también funcionan claramente los valores machistas de las propias cholas. Veamos un caso: en un juicio por varias causas de 1971 (el caso ADJC Ag#10.068, ya mencionado antes) dos parejas de esposos se enfrentan por las relaciones amorosas y sexuales de sus hijos. Wenceslao y Martina Flores, padres de una chola joven, Carmela, se enfrentan contra Olga Torrico de Rocha, madre de Edgar Rocha, amante de Carmela. Este se fue a vivir durante dos semanas con la joven —o la raptó—, y según Carmela, “prácticamente hacíamos la vida de marido y mujer” (declaración de Carmela Flores, ADJC Ag#10.068 2ºIp, 15/01/1971, f.4r). Pasado este tiempo, Edgar decidió dejarla por otra chica, Teresa Muñoz (a quien mencioné antes), y devolver a Carmela a sus padres. Ante el agravio, los padres de la muchacha se enfrentan con la madre de Edgar, con fuertes insultos y ataques físicos. Así, se queja Olga de Rocha:

tanto a mí como a mi hijo Edgar [...] nos han amenazado el asesinarlos, gritando a voz en cuello, actuando en cuadrilla, con palos, fierros y otros instrumentos, manifestando que “somos unos desgraciados, hijos de puta, lockallas, alcahuetes (refiriéndose a mi hijo citado), para luego en forma amenazante correr detrás de mí, con insultos, calumnias e injurias de “puta desgraciada, grandísima, si no hacer casar a mi hija con tu hijo” (ADJC Ag#10.068 2ºIp, 11/01/1971, f.1r).

Ante estos insultos, la madre ofendida, en defensa de su hijo Edgar, y en compañía de la nueva novia de este, Teresa Muñoz, atacan a su vez a los Flores. Ya aclaré antes que esta Teresa es mencionada como la que capitaneaba dicha cuadrilla, y aquí vemos que lo hace al lado de la madre su nuevo novio, exhibiendo su calidad de nuera de Olga de Rocha: entonces su accionar violento contra la familia de la ex novia buscaría la legitimación ante sus “flamantes afines”, como la verdadera y genuina novia de Edgar.³⁴ Por si fuera poco, Olga insulta a la novia abandonada de su hijo, Carmela, con precisión quirúrgica, con complejos insultos que combinan el quechua con el español:

En los mismos Tribunales de Justicia, el día miércoles 10 del mes en curso, por la mañana, Olga Torrico de Rocha, luego de injuriarla a Carmen Rocha [equivoco por Carmen o Carmela Rocha] con las expresiones: Sullockapi pizu³⁵ habías querido casar con mi hijo, se le abalanzó a Martina de Flores para pegarla y causarle lesiones en el ojo y la nariz (ídem).

La complejidad insultadora de las palabras de Olga tiene que ver, por cierto, con el carácter bilingüe de los insultos en Cochabamba, armas para hacer daño, entonces, de doble filo, o de filo reforzado gracias a la doble acción semántica de las palabras quechuas y castellanas en una sola operación mental. Olga está atacando a Carmela o Carmen (que es su nombre blanqueado) por querer obligar a Edgar a casarse a la fuerza. Pero a Carmela, a su hermana y a su madre, las llama *phisus*. Para ser más exacta en su ataque, imprec a Carmela de *sullu q'api*, expresión quechua que, según Rosat Pontalti, quiere decir “matrona, partera” (2009: 1079), pero que en este contexto significa, despectivamente, “abortera”, abortadora. Esto se confirma con la declaración de uno de los testigos de los Rocha quien, en otra parte, también ratifica la acusación a Carmela de abortar:

[...] los conozco de vista a Martina de Flores y a su esposo, pero a sus hijas se las conoce como mujeres de mal vivir, y hasta altas horas de la noche se quedan jugando con hombres, no se las respeta nada. Los vecinos las conocemos como malas chicas, no se hacen respetar con nadie, y esta Carmela es una atrevida, se riñe con cualquier señora.

Esta Carmela me consta que ha abortado, cuando recién me trasladé al barrio, nos queríamos hacer amigos por unos 8 días y después nos alejamos, porque ella empezó a celarme como si yo hubiese sido algo de ella, y después ya no hablamos más, pasa por mi lado insultándome; me dice “desgraciado, ¿que me mirará?” y carrera se entra a su casa (Declaración de Paulino Trujillo, ADJC Ag#10.068 2ºlp, 21/01/1971, f.30v).

Paulino insiste en que las hermanas Flores son “mujeres de mal vivir, y hasta altas horas de la noche se quedan jugando con hombres” y que “no se hacen respetar con nadie” (ídem). A lo largo del juicio, las armas de los Rocha apuntan a señalar a las jóvenes como culpables, y a librar de toda responsabilidad a Edgar. Así, las acusaciones de aborto recaen sobre el honor femenino, nunca sobre el masculino, en una imbricada operación discursiva machista, auspiciada por una madre chola para defender a su hijo.

c) El incesto

El incesto es una de las figuras bastante recurrentes en las injurias cochalas, que aparecen ya desde muy antiguo, como ha encontrado Gotkowitz (ibíd.: 83), y está estrechamente relacionado con la idea de *familia* y de *parentesco*. A diferencia de otras figuras basadas en el sexo, las acusaciones de tener relaciones incestuosas buscan dañar la imagen de toda una familia. En las últimas décadas, es muy común que los pleitos por injurias sean llevados adelante por un grupo familiar contra otro. “Nada más execrable para el honor de una familia que el incesto”, parecería que dicen los querellantes, y apuntan sus calumnias hacia ese objetivo. En una sociedad donde las familias buscan el acomodo social de muchas maneras, las acusaciones de incesto aparecen también muy unidas a las de alcahuetismo, es decir, del comercio sexual como estrategia de ascenso social, y también, muchas veces, con el adulterio y la infidelidad. Se trata de una constelación de acusaciones imbricadas entre sí, que en todos los casos tienden a menoscabar el honor de los individuos pero especialmente de sus clanes familiares. Dos factores pueden unirse a estas injurias: el hecho de que las familias insultadas estén es ascenso, generando resentimiento o franca envidia por parte de la familia de los insultadores; y el hecho de que, desde los años 60, más o menos, las prácticas sexuales de los sectores plebeyos de la ciudad hayan podido volverse más abiertas, pero también más conflictivas. Al igual que el aborto, entonces, las acusaciones de incesto funcionan como una cruzada moralizante que ayuda a poner a la propia familia en un sitio de honor, en un medio donde las certezas sexuales tradicionales están horadadas por las nuevas libertades sexuales de los jóvenes y de las clases medias y altas.

Veamos algunos ejemplos de acusaciones de tener relaciones incestuosas. En un caso de 1979, una pareja de esposos, Fructuoso y Eusebia, acusan a Ricarda García de Arévalo de haberles injuriado y luego golpeado:

El día 25 del mes de marzo último, a horas 20,30 p.m. más o menos, a la altura del km 7 de la carretera Cochabamba-Chapare, la mujer que responde al nombre Ricarda Arévalo de García, fuera de denigrarnos con las expresiones vertidas en vía pública de: cochino, no te acuerdas que cabalgabas a tu madre, igualmente a tu hermana, refiriéndonos al primero de nosotros y a la segunda de nosotros, en forma premeditada, aprovechando la oscuridad de la noche, expresando de que estoy acostumbrada de hacerme cabalgar con jóvenes solteros, me golpeó con una piedra en la muñeca de mi mano izquierda [...] (AJDC, Ag#11.050 2ºlp, 02/04/1979, f.3r).

Ricarda se defiende diciendo que en realidad la agredida fue ella, y que además está con cinco meses de gestación, y que corre peligro de aborto. Lo cierto es que Fructuoso y Eusebia la amenazan de muerte (como vimos en el inciso a). Pero la injuria de incesto está lanzada: Eusebio incluso se acostaba con su madre... no es de extrañar que esta acusación haya provocado la pelea.

En un caso de 1964, Natividad García de Sánchez acusa a tres personas: Jaime N., Asteria N. y Paulina N., de haberla injuriado con insultos vinculados al incesto:

Aproximadamente a hs 19.30 del día viernes 17 de los corrientes, he sido objeto de una insólita agresión de parte de las personas que responden a los nombre de Jaime N., Asteria N. y Paulina N., quienes, en mi domicilio de la calle Suipacha, sin provocación alguna de mi parte, me han dirigido una serie de injurias y me han calumniado en forma grosera, pues, entre los tres sindicatos, me han dicho que soy amante de mi propio hermano y que llevo relaciones incestuosas con ellos, que hago descansar a mi hermano en sus apremios sexuales, que soy una grandísima puta, desgraciada y cochina. / Tales injurias y calumnias, dichas a voz en cuello, con gritos desafiantes y provocativos, llevaron el claro propósito de ultrajar mi dignidad personal, de convertirme en mujer despreciable, sin considerar que soy honesta mujer casada, de cuya honra nada se puede decir (AJDC, Ag#4373 1º lp, 20/07/1964, f.1r).

Los acusados se defienden diciendo que Natividad los ha atacado junto con su hermano, su compadre y su comadre, quienes también los insultaron con referencias al incesto:

La querellante, seguramente por su enorme experiencia de estar siempre involucrada en juicios, por sus frecuentes actos antisociales, se había adelantado en querellarse en contra nuestra, siendo así que más bien en la oportunidad referida, o sea el día viernes 17 de los corrientes, a horas 19, con su hermano Luciano Gonsález [sic], su compadre Félix Quiñonez y la esposa de este Filomena de Quiñonez, son quienes nos han atacado de hecho, a más de calumniarnos é injuriarnos, con las expresiones de “desgraciados, hijos de puta” al primero de nosotros, se le dijo “cochino, que tienes relaciones con tu entenada, que también es una cochina desfilada como su madre a quien la han arrastrado al río, por el ‘Loro’, etc.” (AJDC, Ag#4373 1º lp, 20/07/1964, f.5r).

A su vez, los aludidos se escudan en el hecho de que Natividad y su cuadrilla los han atacado verbalmente. Luis (nombre blanqueado de Luciano), dice que lo han injuriado gritándole que él es un “desgraciado, hermana monta, hermana *kaihui*³⁶, maricón, veintiocho³⁷” (ibíd., 17/02/1964, f12r). De paso, además, le echan en cara ser homosexual³⁸, lo que entraría en contradicción con las acusaciones de incesto. Sin embargo, el ser “maricón” aquí tiene que ver más con la cobardía que con la orientación sexual del ofendido. Natividad contrarresta nuevamente las acusaciones y dice que Jaime y su grupo, más bien, le han arrostrado que ella es una “hermano *mackalli*³⁹, hermano *samarichi*”⁴⁰, expresiones que repitieron una y otra vez, “con gran escándalo de los que oyeron en la calle y la vecindad entera” (ibíd., 04/02/1964, f18r). En contra de estas imprecaciones, Natividad pide a sus testigos que ella es, más bien, “mujer honesta, tranquila, respetuosa y apreciada entre mis relaciones, y sobre todo, mujer casada” (idem). Para complicar aún más la cosa, Jaime y los suyos contraatacan a Natividad diciendo que ella ha insultado a la esposa de Jaime, a Asteria Vásquez, proclamando que es una “desfilada, al igual que tu hija, con quien están compartiendo con un mismo hombre”, lo que aclara el actuario: “es decir que siendo Jaime Barrios padraastro de la hija de Asteria Vásquez, tuviera relaciones con ambas” (ibíd., 08/04/1964, f19r). Como puede verse, la infinita cadena de insultos y contrainsultos tiene que ver con poner en cuestión la honestidad sexual de ambos grupos, no solo de las personas directamente querelladas, sino también de sus parientes. Aparte de las menciones de ser prostitutas, infieles, etc., resalta con mucha fuerza la insistencia en el incesto. Más aun que el alcahuetismo, el incesto es usado como un arma para descalificar a la persona y todo su círculo familiar o parentesco. Y esta injuria tiene tal fuerza que los desafíos y las réplicas vienen y van. Esto quiere decir que la verdadera lucha de la clase media baja no es tanto un problema entre individuos, sino que es una fuerte conflictividad entre clanes familiares, que en muchas partes son llamados “cuadrillas” por su carácter de matonaje verbal y físico a la vez. Las acusaciones de incesto, así, se ponen a la vista para subrayar que ese clan

familiar es deshonesto, bajo y corrupto, a tiempo de ubicar en una posición superior al propio grupo de parentesco. Se trata, entonces, de una competencia desplegada en el marco de una alta movilidad social, característica de las familias cholas posteriores a las transformaciones sociales y económicas de 1952.

d) Amenazas de muerte y canibalismo simbólico

Puede parecer un tema extraño en relación a las injurias de Cochabamba, pero lo cierto es que en los archivos judiciales suelen encontrarse amenazas de practicar ritos próximos al canibalismo, el grado cero de los tabúes. Se trata de una figura que normalmente consiste en atemorizar a los enemigos con promesas vinculadas a usar sus cráneos como copas para beber chicha, las que, al igual que las amenazas de muerte y de violación, operan anulando la humanidad de los contrincantes, pero también pueden entenderse como formas de obtener la energía vital del enemigo para engrandecerse. Supervive así una mentalidad arcaica, según la cual las piezas exhibidas del cuerpo muerto del rival (que operan como extensiones metonímicas de su esencia activa), asumen un alto vínculo con la idea del honor del vencedor.⁴¹ En el pleito de 1971 antes reseñado, sobre las acusaciones de aborto que realizaban Olga Torrico de Rocha y su hijo Edgar a Carmela Flores (*cf. supra*, inciso b), otra de las defensas de Olga y Edgar consistió en señalar que la familia Flores “la vez que se les antoja nos ultrajan, nos riñen, nos amenazan de muerte”. Así, Olga recuenta las siguientes amenazas vertidas contra ella y su hijo:

[E]l día viernes 8 de los corrientes a las 20 a 20.30 hs. sin que medie antecedente alguno tanto a mí como a mi hijo EDGAR ROCHA TORRICO, nos han amenazado el asesinarlos, gritando a voz en cuello, actuando en cuadrilla, con palos, fierros y otros instrumentos, manifestando que “somos unos desgraciados, hijos de puta, lockallas, alcahuetes (refiriéndose a mi hijo citado) para luego en forma amenazante correr detrás mío, con insultos, calumnias e injurias de ‘puta desgraciada, grandísima, si no haces casar a mi hija con tu hijo’, voy a beber en tu cabeza chicha, y otras más que por respeto, no repito (AJDC, Ag#10.068 2º lp, 12/07/1971, f.1r) (énfasis mío).

Como puede verse, la promesa de beber chicha en la cabeza del enemigo es el punto máximo de la sarta de insultos que Wenceslao y Martina Flores dirigen a Olga y Edgar, los que ultrajaron el honor de Carmela. Una imprecación, claro, difícil de cumplir, pero enormemente atemorizante: equivale a una antropofagia simbólica, ya que este acto se asemeja a beberse la sangre de los enemigos, para que luego sus cráneos se conviertan en utensilios mágicos que dan poder a los vencedores.⁴²

La amenaza vertida por los esposos Flores, en defensa de su hija raptada y luego abandonada, de usar los cráneos de Olga y su hijo Edgar como tutumas para beber chicha, abreva en un viejo imaginario de los nativos americanos. Estos habrían tenido dicha costumbre en relación a sus enemigos vencidos, con cuyos cráneos vaciados fabricaban cuencos para beber chicha, como una celebración ritual, que implicaba la ingesta de la fuerza del enemigo, por una parte, pero que también entrañaba un alto grado de deshumanización de los derrotados. Por ejemplo, se cuenta que los chancas, temibles guerreros que lucharon contra los incas, tenían la costumbre de tomar chicha en los cráneos de los enemigos; que el jefe mapuche Lautaro bebió del cráneo del conquistador Pedro de Valdivia, y también se recuerda que las tropas bolivianas amotinadas pedían la cabeza del presidente liberal Aniceto Arce (quien gobernó entre 1888 y 1892), amenazando con “beber chicha en su cráneo”, en un levantamiento militar que duró poco. También esta costumbre la habrían tenido los mismos incas. En la novela *Cumandá* (1877), del ecuatoriano Juan León Mera, Tongana, el supuesto padre de la protagonista, la indígena amazónica Cumandá, le reprocha a esta el haberse enamorado de un blanco. En una oportunidad en que el indio se ha embriagado, le reprocha a su hija haberse entregado a un blanco, lo que la hace aborrecible, y la amenaza diciendo

que cuando ella muera junto a su amante, él se alegrará, y delante del cadáver de su hija beberá chicha de yuca en el cráneo de su amante.⁴³ Traemos a colación el parlamento del jefe indio imaginado por Mera porque guarda un notable parecido con el relato judicial que consignamos más arriba. También Wenceslao y Martina Flores defienden a su hija Carmela, quien se entregó no al “vil extranjero”, pero sí a un joven cholo que abusó de ella, ya que la abandonó por otra. Si en *Cumandá* el relato ficcional implica el odio del jefe indio sin matices contra la cultura de los blancos, en el relato judicial que nos ocupa, el odio de los Flores recae en contra de Edgar Rocha, que en el fondo es una suerte de enemigo, tanto como su madre, con cuyas calaveras, se amenaza, se beberá chicha. ¿Cuál puede ser la conexión entre la ficción y la realidad?

El mundo pintado por Mera, en el siglo XIX, muestra la imposibilidad del mestizaje, como señala el crítico Luis Hernán Castañeda (2010). La historia es compleja, por cuanto Cumandá es la hija de un español, el padre Domingo, y por eso es una india “blanca”, que fue secuestrada y criada por los indios palora: esto quiere decir que es la hermana de Carlos, su amante español. La historia de amor entre la india y el español es, entonces, imposible, y se transforma en “un lazo fraternal endogámico” (idem), ya que Cumandá ha sido secuestrada por los indios en venganza de los abusos cometidos por los blancos contra ellos. En la novela, los indios paloras sacrifican a Cumandá para evitar que se case con Carlos Orozco, su amante blanco —quien puede ser también su hermano—, y es obligada a casarse con un cacique indio, Yahuarmaqui. Cuando este muere, los indios cumplen con un antiguo rito, que pide que la esposa más amada de un cacique sea enterrada con él. Al poco tiempo, el amante/hermano de Cumandá, Carlos Orozco, también muere. Castañeda señala que en esta novela “no hay matices, ni zonas de contacto ni espacios estriados: la división en dos bandos enemigos es tajante”, y todo esto plantea “la inviabilidad del mestizaje” (idem). El asesinato de Cumandá o la promesa de beber chicha de yuca en el cráneo de Carlos, entonces, son planteados por Mera como la barbarie irreductible de los indios, contra quienes solo puede imponerse la función civilizatoria de los jesuitas, quienes pueden sacar a los indios de estas costumbres “bárbaras”.

Pues bien, si el mundo de Mera es el de la quimera del mestizaje y solo se resuelve por la acción evangelizadora del cristianismo, en el juicio real por injurias de los Flores contra los Rocha, en Cochabamba, se pone al mestizaje en primer plano: tanto una familia como la otra son mestizas, heridas además por todas las contradicciones de sus seres mezclados: pobreza, prejuicios raciales, conflictos entre clanes familiares, manchas al honor por las relaciones sexuales ilícitas —por ejemplo, el hecho de que Carmela haya sido raptada por Edgar, o las acusaciones de ser una “abortadora”, una “mala chica”, etc.—. El problema entonces es mayor, ya que no hay ningún orden ni “bárbaro” ni “sabio” de lo indígena, enfrentado a un orden abusivo y explotador de los blancos. Aquí, los contendientes de la realidad son a la vez víctimas y victimarios, cruzados por todas las contradicciones de sus personalidades ambivalentes. Si cabe una definición, tal vez esto es lo verdaderamente cholo. Y la amenaza de “voy a beber en tu cabeza chicha”, no es más que parte de esa contradicción. No es una restitución ritual del orden indio, sino más bien es una intimidación criminal, que funciona porque todos comparten los signos de lo “bárbaro”, pero buscan afanosamente ser blancos, honorables, “civilizados”. La amenaza del canibalismo simbólico es así un alto indicador de la permanencia de imaginarios muy arcaicos en las mentalidades populares de Cochabamba, pero también es señal del estigma del mestizaje.

e) El desprecio de los oficios bajos, manuales o de mercado

Por último, veamos una figura que aparece, casi de pasada, entre los insultos de los casos judiciales de las últimas décadas del siglo XX. Se trata de echarse en cara, entre querellantes que son, en su mayoría, personas cholas que se dedican a oficios manuales o de comercio, que los otros son exactamente eso: comerciantes, artesanos o simples

vendedores o vendedoras. Estos ataques verbales se refieren a oficios que, de manera muy similar, ya en la Roma antigua eran considerados “infamantes”, es decir, sin honor. Así tenemos insultos como *thanta qatera*, expresión que combina el quechua castellanizado *qhatera*, “mujer que tiene su puesto de venta en el mercado o en la calle” (Rosat Pontalti, 2009: 918) y *thanta*, “viejo, gastado (de cosas), inservible, destartalado [...] estropeado, desgastado [...] roto, harapiento” (ibíd.: 1112). La expresión entonces, quiere decir que la chola contrincante es una vendedora andrajosa, venida a menos, pobretona. También encontramos injurias como “pobre albañil”, “limosnero”, “mendiguera” y otros. En un caso de injurias y ataques entre dos grupos familiares, a dos esposos, artesanos cholos que se dedican a la confección de sandalias, se los llama *tanta jockotero* o *thanta juckutera*⁴⁴, en relación a expresiones como “mendiguera” o limosneros (cfr. AJDC, Ag#11.087, 2º Ip). En todos los casos, entonces, se desprecian las profesiones de baja ralea en las que, sin embargo, están también empleados los insultadores. En este sentido, el desprecio al oficio manual podría ser una autodenigración, y un mirarse en el reflejo de los oficios considerados superiores, por lo que muchas veces los hijos entrarán a estudiar en la universidad, tan solo para demostrar un ascenso simbólico y un mayor honor. Mientras tanto, las fuentes de ingresos de la familia pueden seguir siendo, no obstante, los oficios prácticos: el transporte, el comercio o el contrabando. Pero esto dará lugar, en todo momento, a que los enemigos se los echen en cara.

En el extremo de los insultos por oficios, están, claro, las palabras que designan a las prostitutas, justamente donde se juntan la deshonor del oficio bajo y la de género. En Cochabamba existen muchas versiones para esto: aparte de variaciones de “hijo de puta” que mezclan el español con el quechua (*puta chila*, *puta uña*), decir a una mujer que es *puta* tiene muchísimos recursos léxicos. Así, es típica la expresión de *qhola*, o *qòla*, que ha devenido en designar a las prostitutas, por cuanto el término deriva de *qholu*, que significa “corte de cabello al ras” (Rosat Pontalti, 2009: 957), es decir, rapado. En siglos pasados, las prostitutas eran rapadas por las autoridades locales, tanto como una medida higiénica, como para dar una señal visible de su profesión, un estigma. De ahí que en Cochabamba el insulto de “qhola de la Coronilla” significara, doblemente, el carácter de ser prostituta por rapada y en relación a que, en las proximidades de la colina de La Coronilla, se encontraban tradicionalmente los prostíbulos. En quechua, para referirse despectivamente a las prostitutas, también se cuenta con las palabras *phisu*, *kajchala*, y las que añade Rosat Pontalti: “*waricha*, *pampa(y)warmi*, *qhacha*, *wach’uj*, *khanra-warmi*, *qèta*, *jupt’asqa*, *junipayaj*, *wajwaña*, *pampay-q’awitu*” (ibíd.: 111). Semejante repertorio léxico se aumenta con incontables combinaciones, que pueden ilustrarse brillantemente con un caso de 1973, donde dos cholas vendedoras de papas del mercado Calatayud se lanzaban complejas sartas de insultos, en los que podemos ver, resumidas, casi todas las figuras del prejuicio colonial sobre el honor: la raza, la ocupación, el sexo ilícito, la prostitución, etc. Nos llama también la atención cómo una de las cholas llama a la otra, justamente “chola”, pero lo hace en el sentido de “amante”, pero calificando esta propiedad a través de vincularla con el oficio varonil más bajo de todos, el de cargador. Leamos esta declaración completa:

Teniendo en cuenta que el trabajo dignifica a la persona, con honradez me dedico a la venta de patatas en la Plaza “Alejo Calatayud”. Observo buena conducta y no doy motivo alguno a las demás vendedoras de la indicada plaza. Empero, nadie está libre de la acción de un mal hecho. Próximo a mi puesto de venta, Casta López de Mejía, también tiene su puesto de venta, del indicado producto. El día diez y nueve de mayo del año en curso, a horas 20,00 (ocho de la noche), aproximadamente, Casta López de Mejía, acercándose al galpón del sereno, donde yo me encontraba charlando con otra señora, en la Plaza “A. Calatayud”, sin que le diera motivo alguno y sin que exista antecedente alguno, a voz en cuello y con el deliberado propósito de dañar mi honorabilidad y hacerme quedar mal ante mis compañeras de trabajo y

personas que habitúan la Plaza “Calatayud”, me injurió con expresiones denigrantes e hirientes a mi condición de persona honesta. Las palabras denigrantes o denuestos fueron de: “puta; puta uña [cría de puta]; ñaupa kola [puta vieja], ñaupa puta [lo mismo], ñaupa pisu [lo mismo], chola de los cargadores, colchón de los cargadores, maska jispañaunchus ruasca kanqui [cuánto siempre habías orinado o cagado], birlocha [mujer que dejó de ser chola], ñaupa arrecha [arrecha vieja]” y muchas otras palabras graves e hirientes. Asimismo, me amenazó hacerme destrozarme mi cara con los rateros, pagándoles. Como no hice caso alguno a los improperios, pese a que me dolió profundamente, portando algún instrumento, me corrió gritando a voz en cuello “huanuchisaiqui” [“te voy a hacer morir, te voy a matar”]. Si no intervenían dos señoras en sujetarla violentamente y frustrar su propósito, no sé si hubiese sido victimada o cuando menos herida (AJDC, Ag #10.070, 2º lp, 23/05/1973, f.1r).

Esta sarta de insultos que una chola dirigió a otra en 1973 mezcla una gran variedad lingüística basada en la diglosia de las clases medias bajas de Cochabamba, con una no menor riqueza de prejuicios y ánimos de herir al contrincante en lo más profundo de su imagen como persona: su origen, su sexualidad, su muerte violenta vaticinada, su honor. Así, ser “chola de los cargadores” es tener la más baja reputación posible, gracias a que todos comparten una visión global de las jerarquías y los prejuicios raciales/sexuales que aún operan en las mentalidades bolivianas.

Permanencia de las querellas judiciales por insultarse y denigrarse en el siglo XXI

En la segunda década del siglo XXI, los procesos de injurias siguen siendo frecuentes, y se renuevan gracias a la exaltación política e interesada de la llamada “dignidad” de las “naciones originarias” bolivianas, expresado en la Ley 045 Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación, sancionada el 8 de octubre de 2010, ley que en mucho se superpone a la vieja figura de “delitos contra el honor” del Código Penal vigente. Por otra parte, la popularidad de las redes sociales o las conversaciones a través de aplicaciones como SMS, *WhatsApp*, posibilita un incremento de la conflictividad interpersonal e intergrupala de muchas personas;⁴⁵ en todo caso, muchas personas siguen acudiendo a los tribunales para iniciar querellas por difamación e injurias, como me explicaba José Luis Cáceres Orozco, Juez de Sentencia N° 1 del Tribunal Departamental de Justicia de Cochabamba:

Evidentemente, entre otros, los procesos por injurias son recurrentes. E incluso, le comento que como yo era secretario de un juzgado de sentencia, en 2010 empecé hasta 2014, existía un número de procesos. No le voy a dar un dato, porque sería impreciso. Pero, a la fecha, 2018, se ha incrementado [...] cinco veces más, si ese fuera el término. Es decir, va creciendo, día a día va creciendo esto. Y de acuerdo a la característica que tiene la injuria, este tipo de delitos se da más en un ámbito social, y familiar, no tanto en entidades públicas, tomando en cuenta que es más político, ¿no? pero no deja de ser también un campo donde ocurre este tipo de delitos. Entonces si habláramos en porcentaje, tal vez el mayor porcentaje de situaciones en que se da este tipo de delitos es un ámbito más familiar y social, es decir, entre tíos, entre hijos, también socialmente entre vecinos, o personas dentro de un ámbito laboral, como es un mercado, por decir, un mercado... y obviamente en menor porcentaje, es lo que yo he visto, en instituciones públicas, o a emergencia de un proceso ya sea familiar, porque es a raíz de que... en estos procesos familiares se discuten temas de divorcios, tema de bienes, y eventualmente, por la misma naturaleza de llamar a las partes a una audiencia preliminar, en esa competencia familiar, es que se dan ese tipo de insultos, de manera directa, frente a frente. Entonces eso origina [...] que haya también procesos,

que emerjan de otros procesos, ¿no? (entrevista con el juez José Luis Cáceres Orozco, 9 de abril de 2018, Cochabamba).

Cáceres Orozco señala que en Bolivia no ha habido un cambio del Código Penal que permita considerar los delitos contra el honor como infracciones, y que además no existe ningún tipo de política de prevención para este tipo de delito. El juez sostiene, asimismo, que la permanencia de estos procesos judiciales se origina en un rasgo cultural y educativo de la sociedad boliviana:

Este es un tema de política criminal, podría decirse, ¿no? que afecta evidentemente a este tipo de procesos, porque para delitos contra el honor no existe pues una prevención, yo creo que esto viene más de un tema de conducta de la casa, ¿no? porque en la medida en que una persona se desarrolla, es joven, va a salir profesional, podría ser un excelente profesional, pero... a veces el tema de la educación que viene más de casa, hace que el comportamiento de esta persona por muy profesional que sea, sea un déspota, sea una persona con pocos modales, y eso a veces deriva en este tipo de conductas, ¿no? y obviamente, tomando en cuenta que es un sistema acusatorio, dentro de un sistema acusatorio en el que estamos, penalmente y también causalista, hablando de teorías, no tenemos pues esta posibilidad que se pueda analizar que estos delitos eventualmente puedan convertirse en.... [...] simplemente en infracciones. Se había previsto un cambio de este tipo en el nuevo Código Penal, que ha sido dejado sin efecto [...] se preveía que estos delitos debían tener otro tratamiento, iban a ser simples infracciones (entrevista con el juez José Luis Cáceres Orozco, ídem).

Los procesos son más frecuentes en el ámbito de los mercados, sostiene, como ha sido a lo largo de los siglos, y se da entre personas de clases medias bajas. Sin embargo, también personas de clases sociales altas inician estos procesos, quienes, si bien “aparentemente son personas con mayor formación, digamos, educación” se enfrascan en procesos que a veces “son los más conflictivos, porque no van a ceder [...] es un tema de poderes. De por sí se vuelve complicado el proceso, así sea un delito leve” (ídem). Según el juez, la conflictividad entre personas allegadas es aún frecuente en Cochabamba y las ciudades próximas, hecho que confirma la persistencia de los valores del honor ya observados por Soux y Gotkowitz en los siglos anteriores, así como los procesos que analizo en este ensayo.

Aún más, el juez Cáceres afirma que las injurias y difamaciones siguen operando de manera dual y diglósica, expresadas tanto en quechua como en castellano o en sus combinaciones. Asimismo, la búsqueda de compensaciones por el honor herido, puede llevar a las personas a acudir a “autoridades” que no necesariamente están facultadas legalmente para dirimir contiendas por el honor:

[los insultos en quechua] persisten, persisten. Es tan frecuente como... ya sea en castellano o en quechua... existen los términos... Yo creo que tiene que ver también con un rasgo social, ¿no? La misma cultura, la misma forma de ser de la sociedad, ¿no? Como tú dices, quechuañol... sí. Por ejemplo, yo vivo en Quillacollo, en un lugar llamado Villa Urkupiña. Los lugareños, pese a que hay gente de La Paz, de Oruro, utilizan quechua, o aimará... pero mezclan con el castellano. Y a veces, a raíz de unas copitas, siempre algún altercado que... caes siempre, o pecas de ver, ya sea en la calle o más allá, ¿no? entonces ahí vienen los insultos que se dicen... y eso no es un tema de proceso, sino es un ámbito social... y se dicen, pero se dicen... hasta en quechua creo que han inventado nuevas formas de insultos, ¿no? Es muy normal, es muy normal... [...] Ahora, por ejemplo, [...] esa circunstancia ocurrida, ¿qué hacen? Generalmente en la comunidad hay un corregidor, entonces van donde el corregidor, y dicen: “nos hemos dicho esto, esto. Él me ha insultado, yo le he dicho esto, lo otro”, ya... el corregidor hace un acta, de buena convivencia vecinal. Eso no tiene fuerza legal,

no: pero por la misma costumbre, ahí quedó, ¿no? y a veces, esa prueba, suscrita, en una siguiente oportunidad, cuando se han vuelto a encontrar, porque es recurrente, porque a veces no se perdonan, ¿no? ya agarran eso como antecedente, como una medida preparatoria, para irse a un proceso penal. A veces sirve eso como base. Otros agarran, donde no hay un corregidor, y se van a la policía. La policía no tiene la competencia de conciliar, ¿no? pero en nuestro medio, “¿sabes qué? Te vale cinco mil pesos si le vuelves a decir en esos términos”, Un poco más y a la policía le falta celebrar misas, tal vez. Pero, no es la competencia... pero, la misma cultura, hace que termines yendo allá, ¿no? Pero aunque no crea, ese antecedente también sirve, para que en un acto preparatorio, previo a iniciar un proceso penal por delitos contra el honor, sirva como antecedente de que la persona tiene este comportamiento recurrente. Eso también sirve como base para determinar, en la sentencia, si ha sido por primera vez o no, porque ocurre a veces, vienen a audiencias de juicio oral, [y dicen]: “no he matado a ningún pajarito”, pero los hechos hablan por sí solos, ¿no? (entrevista con el juez José Luis Cáceres Orozco, ídem).

Cáceres pone en el tapete temas fundamentales de la sociedad boliviana, como la permanencia de ciertos “usos y costumbres” vinculados al no conocimiento, o siquiera respeto, del orden jurídico formal, por lo que corregidores y policías terminan siendo considerados jueces sabios para la resolución de conflictos interpersonales. En ese mundo, la diglosia tiene que ver, también, con un mundo de valores y códigos de conducta mestizos, contradictorios, pero no por eso menos productivos, y que son gestionados de manera muy idiosincrásica por las personas de la clase media baja local. Por fin, el juez aduce la persistencia de los procesos por injurias a la falta de una cultura de paz y de conciliación, que se debe inculcar desde la familia:

Lo ideal, dentro de una cultura de paz, sería la conciliación, o una retractación. Hay un determinado porcentaje [de querellantes] que es mínimo, que establecen alguna conciliación, o que se retractan. Por lo general, tiene que ver a veces con la cultura misma de la gente, es ir a demostrar si existió o no el hecho. Como digo, no hay una prevención para esto. Es un tema más de educación de casa, con valores formados... Evidentemente, una persona con un criterio amplio dirá: “bueno pues, ya, hemos llegado a este problema, ahí la paramos. Pero también tenemos que reconocer que en nuestro medio, existen límites, por muchos factores sociales, ¿no? La falta de... la educación, ¿no? tiene que ver con los valores, ¿también no? donde no hay una transformación un seguimiento, una inducción desde casa, de decir “bueno, tienes que comportarte en estos límites”, que si tienes un problema, puedes resolver utilizando el diálogo, ¿no? No: ocurre lo contrario. A veces, disparas primero y ves luego a quién has... a quién has dado. Y a veces eso hace que este tipo de procesos existan, ¿no? existan; y se incrementen (ídem).

Como puede deducirse de sus palabras, en realidad “el criterio amplio”, “las conductas aprendidas en la casa”, “los buenos modales” y “los valores”, parecen estar ausentes en muchas personas, y por esto recurren a insultarse sin disponer de ningún tipo de contención conductual. En esto, coincide su visión con lo señalado por Elias, respecto al menor arraigo de los “umbrales de vergüenza” por parte de las clases bajas y medias bajas, lo que las lleva a no medir sus palabras o sus actos agresivos, aunque en el fondo añoren también vivir con “decencia”.

Quiero añadir que desde fines del siglo XX, otros espacios de gran conflictividad interpersonal se han añadido a los más tradicionales espacios “productores” de pleitos por injurias, como los mercados. El incremento de personas que han ascendido a la clase media, pero sin haberse transformado los entramados de relaciones sociales, ha implicado que personas con educación universitaria o profesionales se enzarcen también en procesos por injurias. Ya vimos que desde mediados del siglo XX, los barrios de

inmigrantes se convirtieron en un lugar de luchas por el poder y por el honor; desde la década de 1990, pero más aún en las primeras décadas del siglo XXI, ha surgido un nuevo tipo de conflictividad en los espacios de representación municipal (como los concejos), o entre los dirigentes de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB), un nuevo universo del poder barrial que muchas veces aumenta la tensión social entre personas conocidas entre sí.

Como ejemplo de estos nuevos ámbitos para las injurias: las dirigencias de las OTB y los profesionales, veamos un proceso iniciado el 03/08/2010 que consiguió la rápida retractación del acusado (AJDC, proceso de acción privada N° 301199201022502). Se trata del presidente de una OTB de la zona sur de Cochabamba (un barrio colindante a la Cancha, el gran mercado local), contra el ex presidente, denunciando que este se había dado a la tarea de difamarlo como ladrón y malversador de los fondos de las OTB. El denunciante es un abogado, y basa la defensa de su honor no solo en su calidad de ser dirigente desde 2007, y reelegido por unanimidad por los vecinos (fuente de su prestigio social), sino también por el hecho de ser abogado, es decir, por su “honra profesional”. Sostiene el demandante: “Sr. Juez, mi persona es presidente de la O.T.B. 6 de agosto, desde el mes de septiembre del año 2007, fruto de una elección llevada a cabo en una asamblea ordinaria de vecinos, función que la vine desempeñando con toda la responsabilidad que merece, siendo así que fue la gestión en al que se ejecutaron la mayor cantidad de obras en la historia de nuestra organización” AJDC, proceso de acción privada N° 301199201022502, f.1v.). Sin embargo, las obras que impulsó suscitaron envidias y el ex dirigente “Sr. Rene Q. A., ex presidente de la Organización, de forma pública, permanente y reiterada, lanzaba acusaciones en mi contra en todos los lugares que le era posible, endilgándome con términos Calumniosos [sic], difamando e injuriando, utilizando una serie de adjetivos y hechos en mi contra” (ídem). Al día siguiente de que el abogado hubiera sido reelegido como presidente de la OTB, su contricante René Q. A.

se dio a la tarea de recorrer por todo el barrio, manifestando de forma pública y tendenciosa a los vecinos que mi persona se había robado dineros de la O.T.B. ‘6 de agosto’, que me había apropiado de bicicletas, juguetes, había cometido malversación, y otros adjetivos, con una falta absoluta de consideración a mi honra, destruyendo por completo mi imagen como abogado y profesional al servicio de la sociedad, (hombre público); llegando al límite de lo tolerable, ya que no puedo permitir que se siga perjudicando mi dignidad y decoro (profesional) además de que estos hechos me están causando un daño irreparable, ya que permanentemente soy objeto de observaciones por las falacias de los acusados. (AJDC, proceso de acción privada N° 301199201022502, f.1r.) (énfasis mío)

Así, la “honra” aquí no proviene ya, como era típico en los siglos anteriores, del hecho de ser “gente decente”, sino del hecho de ser “abogado de profesión”, y aún más, “docente universitario”. Como puede verse, el radio de acción de las querellas por delitos contra el honor se ha visto aumentado en el siglo XXI, y aún más, si a esto se suma la extrema conflictividad que ocurre en Bolivia en la segunda década de este siglo, en torno al apoyo o la oposición al gobierno de Evo Morales, podemos comprobar que los valores del honor heredados de tiempos virreinales no desaparecen, sino que se refuerzan cada vez más, ante las nuevas coyunturas sociales y políticas del país.

Honor cultural y conflicto en una sociedad mestiza. Sartas de insultos como artilugios para negociar honor y reconocimiento social

El *vivir-para-insultarse* de un amplio segmento de la población de Cochabamba no es tanto una manera de ser o un rasgo folklórico: demuestra el grado de interiorización

de prejuicios raciales y sexuales, el machismo y la permanencia de un código de honor local o un honor cultural típico de las clases medias bajas en ascenso, cochalas. Este sector social, si bien ha asumido los códigos de prohibiciones y modelos del comportamiento honorable, heredados de tiempos virreinales, al mismo tiempo no puede cumplirlos al pie de la letra con “la misma naturalidad y la misma voluntad” que las clases altas o educadas, como sostiene Elias para un contexto más general. El característico modo de ser de la clase media baja o “chola”, proviene, entonces, de esa “contradicción peculiar” o “tensión interna permanente” entre lo que ellos son y lo que aspiran ser, tratando de convertirse en “gente decente”, como parecería que son las personas de las clases altas que les sirven de modelo. En un mundo donde el honor no proviene de la herencia ni del linaje, sino de la pertenencia a una comunidad local (el “grupo de honor”, sea la familia, el vecindario, el sindicato, el mundo de relaciones en el mercado o en la oficina, por ejemplo), la cortesanía o ser “decente” sigue siendo la competencia de actuar socialmente más valorada; es decir, saber observar y calificar a los demás, y moverse en los estrechos márgenes de las intrigas y sospechas, de las alianzas y estrategias de los propios contra los ajenos, pero también de los prejuicios más hondamente arraigados, basados en el enclasmiento étnico o racial, y especialmente en la moral sexual. Las injurias, así, cumplen un rol enclasmador, objetivador o instituyente de primer orden, retomando las nociones de Bourdieu, ubicando moral y socialmente a cada quien, donde se supone que debe estar. Por eso es que la frase vejatoria *chola de los cargadores* puede sintetizar perfectamente la importancia de las injurias como piezas clave para entender el complejo mundo de los prejuicios raciales, de género y de posición social, existentes en la sociedad chola cochabambina. Ser “chola de los cargadores” insulta, daña, porque es un cóctel molotov de los insultos: perjudica en varios niveles de enclasmiento a la vez. Injuria porque se le dice a una mujer que es “desfilada”, que se mete “con todos los hombres” o con varios: de ahí el plural. Pero estos hombres con los que se fantasea que tiene relaciones sexuales son, a su pesar, los cargadores o *q'epiris*: el oficio más despreciado del mundo del mercado. Son cargadores los indios, los *laris*; los hombres que se sitúan a un nivel más bajo que las cholas vendedoras. Es un insulto, entonces que implica rebajamiento, tanto moral, como de clase, pero también étnico/racial. Justamente ataca a lo que cholas y cholos reniegan: sus orígenes indios. Y funciona entonces como una máquina que permite entender por qué los insultos e injurias raciales no son un problema de “blancos” contra “indios”, de discriminadores contra discriminados. Si bien esto también existe, el problema del prejuicio racial es, como podemos comprobar con estas figuras de las injurias (o “fetiches de prestigio o desprestigio” según la expresión de Elias), un valor compartido por todos, y una obsesión, especialmente entre los sectores de clase media baja, quienes siempre vivirán la angustia de lograr reconocimiento, y entonces le darán un inmenso valor a las palabras, al mercado de los etiquetamientos, en las que buscan una y otra vez, compensaciones de su ser como personas, de sus identidades vilipendiadas y de su sentido de menoscabo social.

Desde 2006, Bolivia se ha transformado en lo que oficialmente se llama el “Estado plurinacional”, es decir, un tipo de república que reconoce de manera enfática la existencia de otras naciones (que son, por definición, indígenas), como componentes sustanciales de su población y de su razón de ser como sociedad. A pesar de la reivindicación de las naciones originarias, el nuevo concepto del Estado boliviano evade la explicación de qué son los bolivianos que no se consideran indígenas americanos, y tampoco permite entender cómo las personas que tienen orígenes racial/étnicos prehispánicos han interiorizado complejas ecuaciones culturales heredadas de más de casi cinco siglos de presencia hispánica, católica y cortesana en nuestro medio social, que a estas alturas constituyen profundamente a cualquier boliviano, sea de la clase o etnia que sea. En las regiones andinas de Bolivia, en el siglo XXI, persisten tanto un código de honor mediterráneo/cortesano, como un modelo “andino” del honor de grupo, centrado en la comunidad, en el que “el individuo andino es la creación del grupo, de la inserción del

individuo en una red social, y sus intereses quedan siempre sujetos a los intereses del grupo” (Spedding, 1994: 214). Así, en un mundo donde la evaluación permanente del comportamiento de los demás es pan de cada día, se suscita una extrema conflictividad y agresividad, cuando no violencia franca, que se revela en los juicios por difamación e injurias. Si a este tipo de procesos penales se le suman la proliferación de agresiones contra las mujeres y hasta asesinatos por parte de sus parejas, que muchas veces suelen justificarse por “celos”, es decir, por la mancillación del honor machista del agresor o el asesino, tenemos una imagen más completa del tipo de “figuración” (para aplicar el término de Norbert Elias) en que los bolivianos nos desenvolvemos aún hoy. Aunque se experimentan procesos de modernización (antes que de modernidad), esto no ocurre en el vacío. Las nuevas lógicas sociales están apoyadas o conviven de maneras no siempre virtuosas, con las persistentes lógicas de un patrón de honor cultural, o *ancien régime* a la boliviana que nunca se terminó de ir, que proviene de una doble raíz histórica: comunistarista/jerárquica andina y cortesana/jerárquica hispánica. Es decir, un mundo donde el honor, la necesidad de reconocimiento, la intriga, la sospecha, la ostentación, las apariencias, importan mucho más que la libertad de los individuos, rasgo típico de las sociedades modernas. Importan mucho, al punto que la racionalidad económica occidental (que también existe, muchas veces como un capitalismo salvaje e informal), no ha transformado el entramado de relaciones sociales basado en el quién es quién como primera dimensión de la vida y como mecanismo regulador de las cosas: la búsqueda del reconocimiento social y el honor, o su ostentación muchas veces fingida, que es aún un rasgo típicamente “altoperuano” (como se llamaba a los habitantes de lo que hoy es Bolivia en siglos pasados).

Si bien considero que el respeto a todos los seres humanos y sus derechos es un principio fundamental que no puede ser puesto en cuestión (asumiendo así una posición personal que valora los principios del poshonor, retomando la perspectiva de Bowman), también soy consciente de que en sociedades como la boliviana, los insultos y las heridas anímicas provocadas por ellos no han desaparecido, y mucho menos en las clases medias bajas y clases medias recién ascendidas. ¿Por qué no desaparecen, o por qué su efecto no es menos duradero? Tal vez porque muchos bolivianos no han podido desprenderse de las sogas del honor cultural, mediterráneo o prehispánico, cortesano o comunitarista, que los atan unos a otros; las sogas del miramiento, de la ostentación y búsqueda del prestigio, de la sospecha cotidiana y la defensa del honor del grupo o propio, típicas de las sociedades jerárquicas y corporativas tradicionales. Los juicios por injurias así, se emparentan con las grandes fiestas apadrinadas por *prestes* (magnates locales que gastan ingentes cantidades de dinero para incrementar su reputación o su valía); se parecen al culto a los caudillos, ya que lo que estos buscan es reforzar al máximo una imagen prestigiosa ante los demás; se parecen porque en todos estos fenómenos se pone en juego la demostración ostentosa de la virtud propia frente a los demás. En fin, los juicios por injurias son, a su manera, grandes máquinas de procesar las angustias de ser alguien en un entorno social entrampado por valores antiguos de una cultura del honor, a la manera cortesana, en relaciones sociales que encadenan a unos con otros, y de las que es muy difícil librarse, incluso en el contacto con un patrón de conductas individualistas, poshonor o antihonor, que pone por delante las libertades individuales y la autodeterminación personal, y que, sumado al incremento de las autoacciones (como sostiene Elias), podría producir personalidades capaces de autorregulación, que lleven a la pacificación y al desarme anímico de la sociedad en su conjunto.

Bibliografía

- » Albó, X. (1974). *Los mil rostros del quechua*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- » -----. (1980). *Lengua y sociedad en Bolivia, 1976*. La Paz, INE.
- » -----. (2002). Educando en la diferencia: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo. En *Cuadernos de Investigación* 56. La Paz, Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.
- » Arellano, I. (2015). Éticas del honor (y del poder) en el teatro del Siglo de Oro. En *BRAE*, tomo XCV, Cuaderno CCCXI, enero-junio, pp. 17-35.
- » Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid, Akal.
- » -----. (2000). La Paradoja del sociólogo. En *Cuestiones de Sociología*, pp. 86-94. Madrid, Istmo.
- » Bowman, J. (2006). *Honor: a History*. New York, Encounter Books.
- » Bridikhina, E. (2007). *Theatrum mundi: Entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural Editores.
- » Buechler, H. y Buechler, J.M. (1996). *The World of Sofía Velásquez: The Autobiography of a Bolivian Market Vendor*. New York, Columbia University Press.
- » Callisaya Apaza, G. (2006). Léxico aymara en el español boliviano. En *XIX Reunión Anual de Etnología*, pp. 123-139. La Paz, MUSEF, I.
- » Cañas Murillo, J. (1995). *Honor y honra en el primer Lope*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- » Caro Baroja, J. (1968). Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos. En Peristiany, J. G. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, pp. 77-126. Barcelona, Labor.
- » Cassar, C. (2004). *Honor y vergüenza en el Mediterráneo*. Barcelona, Enciclopedia del Mediterráneo, CIDOB Edicions, Icaria.
- » Castañeda, L. H. (2010) [en línea]. “Cumandá” de Juan León Mera. En *Notas de Lectura de Luis Hernán Castañeda*. Disponible en <http://notasdelectura.wordpress.com/2010/03/16/cumanda-de-juan-leon-mera/> (Descargado: 11/04/2011).
- » Coello Vila, C. (coord. y present.) (2009). *Léxico mestizo: Diccionario de préstamos del quechua al castellano boliviano*. Proyecto “Presencia del quechua en el castellano boliviano”, vol. I. La Paz, Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos (IBLEL).
- » Corominas, J. y Pascual, J. A. (2000). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. vol. I, 4ª reimpresión. Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos.
- » -----. (1997). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. vol. III, 4ª reimpresión. Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos.
- » Covarrubias Orozco, S. de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid, Luis Sánchez impresor del Rey N. S.
- » *Diccionario Ilustrado Latino-Español Español-Latino* (1960). García de Diego, V. (prólogo). 5ª edición. Barcelona, Publicaciones y Ediciones SPES.

- » Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Reimpresión colombiana. Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- » -----. (2012 [1969]). *La sociedad cortesana*. Hirata, G. (trad.). 2ª edición en español. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- » Ferguson, C. A. (1959). Diglossia. En *Word*, 15, pp. 324-40.
- » Fishman, J. A. (1979 [1972]). *Sociología del lenguaje*. Madrid, Cátedra.
- » Garrido, M. (1998). Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano. En Arango, L. G.; Restrepo, G. y Jaramillo, J. E. (eds.). *Cultura, Política y Modernidad*, pp. 99-121. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- » Gayol, S. (2000). *Sociabilidad en Buenos Aires: Hombres, honor y cafés. 1862-1910*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- » -----. (2004). "Honor Moderno": The significance of Honor in Fin-de-Siècle Argentina. En *Hispanic American Historical Review*, vol. 84 N° 3, pp. 475-498.
- » Gilmore, D. D. (1987). Introduction: the Shame of Dishonor. En Gilmore, D. D. (ed.). *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean*. A Special publication of the American Anthropological Association N° 22. Washington, American Anthropological Association.
- » Goldstein, D. M. (2004). *The Spectacular City Violence and Performance in Urban Bolivia*. In *Latin America Otherwise*. Durham, Duke University Press.
- » González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Ciudad de los Reyes [Lima], Impreso por Francisco del Canto.
- » Gotkowitz, L. (2003). Trading insults: Honor, Violence, and the Gendered Culture of Commerce in Cochabamba, Bolivia, 1870s-1950s. En *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, pp. 83-118.
- » Houston, S.; Stuart, D. S. y Taube, K. (2004). El honor y la deshonra entre los Mayas Clásicos. En *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003*. Laporte, J. P.; Arroyo, B.; Escobedo, H. y Mejía, H. (eds.), pp. 870-875. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- » Lipschutz, A. (1963). *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile, Austral.
- » Mera, J. L. (2006) [1877]. *Cumandá o un drama entre salvajes*. Quito, Libresa, Colección Antares.
- » Moreno Pestaña, J. L. (coord.). (2004). *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*. Madrid, Fundamentos.
- » Moreira, M. V. (2007). Etnografía sobre el honor y la violencia de una hinchada de fútbol en Argentina. En *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 13, pp. 5-19.
- » Paredes Candia, A. (1992). *La chola boliviana*. La Paz, Ediciones Isla.
- » Pfänder, S. (2009). *Gramática mestiza: con referencia al castellano de Cochabamba*. Proyecto "Presencia del quechua en el castellano boliviano", vol. II. La Paz, Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos (IBLEL).
- » Peristiany, J. G. (1968). Introducción. En Peristiany, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, pp. 11-20. Barcelona, Labor.

- » Pitt-Rivers, J. (1968). Honor y categoría social. En Peristiany, J. G., *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, pp. 21-75. Barcelona, Labor.
- » -----. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos: Ensayos de antropología mediterránea*. Manzano, C. (trad.). Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.
- » Rappaport, J. (2009). ¿Quién es mestizo? Descifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. En *Varia Historia*, Nº 41, vol. 25, junio, pp. 43-60. Belo Horizonte.
- » Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición. Lima, Espasa.
- » Rocha Monroy, R. (2009). “Buena Leche”, columna del diario *Opinión*, 22/10: 6A.
- » Rojas, C. (1918). *El doctor Montes y la política liberal*. La Paz, Imprenta Velarde.
- » Romano, R. y Carmagnani, M. (1999). Componentes sociales. En *Para una historia de América I. Las estructuras*. Carmagnani, M.; Hernández Chácez, A. y Romano, R. (coords.), pp. 288-403. México D. F., El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Américas.
- » Romero Pittari, S. (1998). *Las Claudinas: Libros y Sensibilidades a Principios de Siglo en Bolivia*. La Paz, Caraspas Editores, Serie Investigaciones Sociales.
- » Rosat Pontalti, Mons. Adalberto A. (2009). *Diccionario Enciclopédico Quechua-Castellano del Mundo Andino*. Segunda edición. Cochabamba, Editorial Verbo Divino.
- » Sánchez Patzy, M. (2011). Cuestión de polleras. En Sánchez Patzy, M.; Mejía Coca, G. y Quispe Escóbar, E., *¡Cholos! Cultura, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba*, pp. 71-206. La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, Convocatoria Nacional para Proyectos de Investigación: “Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia”.
- » Sánchez Patzy, M. (coord.); Mejía Coca, G. y Quispe Escóbar, A. (investigadores). (2011). *¡Cholos! Cultura, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba*. La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, Convocatoria Nacional para Proyectos de Investigación: “Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia”.
- » Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz, PROEIB Andes, Plural Editores.
- » -----. (2005). Trascendiendo o fortaleciendo el valor emblemático del quechua: identidad de la lengua en la ciudad de Cochabamba. En Coronel-Molina, S. y Grabner-Coronel, L. (eds.), *Lenguas e identidades en los Andes: perspectivas ideológicas y culturales*, pp. 211-250. Quito: Abya Yala.
- » -----. (2006). El Quechua. La lengua mayoritaria entre las lengua indígenas. En López, L. E. (ed.), *Diversidad y ecología del lenguaje en Bolivia*, pp. 71-199. La Paz, PROEIB Andes, Plural Editores.
- » -----. (2008). Cultura escrita quechua en Bolivia: contradicción en los tiempo del poder. En *Página y Signos*, Año 1, núm. 3, pp. 133-158.
- » Soux Muñoz, M. L. (1992). La Villa de Sagárnaga en el siglo XIX. Conflictos cotidianos en Coroico. En Arze, S.; Barragán, R.; Escobari, L. y Medinacelli, X. (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, pp. 401-415. La Paz, HISBOL, IFEA, SBH-ASUR.
- » Spedding, A. (1994). *Wachu wachu: Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz, Hisbol, COCAYAPU, CIPCA.

- » Stewart, F. H. (1994). *Honor*. Londres, The University of Chicago Press.
- » Twinam, A. (1991). Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial. En Lavrin, A. (comp.), *Sexualidad y Matrimonio en la América hispánica: Siglos XVI-XVIII*, pp. 127-171. México D.F., Grijalbo.
- » Undurraga Schüller, V. (2008). Honores transversales, honores polisémicos en la sociedad chilena del siglo XVIII. En Araya, A.; Candina, A. y Cussen, C. (eds.), *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, pp. 53-65. Santiago, Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Humanidades de la Universidad de Chile.
- » Widmark, C. (1999). Etnicidad y estrategias sociales de aymaras urbanos La Paz, Bolivia. En Koonings, K. y Silva, P. (eds.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, pp. 89-105. Quito, Abya Yala.
- » Zabala, M. L. (2009). *Detrás del cristal con que se mira: mujeres de Cochabamba, órdenes normativos e interlegalidad*. La Paz, Coordinadora de la Mujer.

Mauricio Sánchez Patzy

Sociólogo por la Universidad Mayor de San Simón, magíster en Arte Latinoamericano por la Universidad Nacional de Cuyo y doctorando en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Universidad Mayor de San Simón y de la Universidad Privada Boliviana. Ha publicado varios libros sobre Cochabamba en coautoría, como *Nudos surUrbanos: Integración y Exclusión Sociocultural en la Zona Sur de Cochabamba* (2009) y *¡Están Aquí! Las Mujeres de Cochabamba: Libro conmemorativo por los 200 años de la batalla del 27 de mayo de 1812* (2012); en 2017 se publicó su libro *La ópera chola: música popular en Bolivia y Pugnas por la Identidad Social* (La Paz, IFEA-Plural Editores). Es autor de varios artículos académicos e integrante del Simposio Internacional Procesos Civilizadores.

Notas

1. Bowman retoma el concepto de grupo de honor de Derek Brewer y este, a su vez, de Charles Barber (cfr. Bowman 2006: 4). Por su parte, Frank Stewart señala que el grupo de honor es la condición para que un individuo tenga el “derecho” a poseer honor, en la medida en que el grupo de honor es “un conjunto de personas que siguen el mismo código de honor y que se reconocen mutuamente al hacerlo. Otra forma posible de definir el derecho de honor sería decir que es el derecho a ser tratado como un miembro completo o igualitario del grupo de honor” (1994: 54) (mi traducción).
2. Por ejemplo, David Gilmore considera que en las culturas del Mediterráneo, el honor de los varones tiene que ver con el control de las mujeres, porque “el honor masculino se deriva de la lucha por mantener intacta la vergüenza de las mujeres de la familia; y esto hace que la reputación masculina dependa inseguramente de la conducta sexual femenina” (1987: 4) (mi traducción). Por este motivo, la sexualidad es percibida no solo como un “objetivo libidinal en sí mismo”, sino como un “índice social contencioso y arbitrario para la reputación masculina” (1987: 5). Los hombres luchan por el control de las mujeres porque así logran “gratificaciones narcisistas” y, al mismo tiempo, dominio sobre otros hombres; la sexualidad opera entonces como “una forma de poder social”, no solo siendo una cuestión de honor o de ascenso económico, sino aún más, siendo un “hecho social total” (idem). El análisis de los procesos de injurias aquí estudiados revela esta dependencia del control de la sexualidad femenina como sostén del honor masculino.
3. En origen, “honor” (del latín *honor* u *honos*), si bien también se refería a la obtención de cargos públicos, es el “testimonio de consideración o estima” según el *Diccionario ilustrado latino-español español-latino* (1960: 224) y “honra”, derivación castellana de “honor”, y también “honrar”, “ondrar”, “onrrar”, y una larga lista de palabras consecuentes como “honorabilidad”, “honesto”, “honorario”, “honorable”, etc. (cfr. Corominas y Pascual, 1997: 383) se refieren a la misma idea: una cualidad moral, la reputación o gloria que posee una persona por sus acciones, el aplauso que recibe y cosas así (cfr. *Diccionario de la Lengua Española*, tomo VII, 2014: 1191). Si el uso de honor en la sociedad feudal española se refería a heredades o patrimonios, o incluso a las rentas por propiedades de los nobles, el término hoy ha mantenido fundamentalmente sus acepciones morales, de prestigio que, por cierto, en países como Bolivia, pueden expresarse también y de manera precisa en las posesiones materiales o en escenificaciones de la posición social y su ostentación suntuaria (como ocurre por ejemplo, con los edificios recargados de decoraciones de El Alto, o en las fraternidades de baile de morenada en La Paz y otras regiones del país). También honor se vincula con dignidad, derivada de *dignitas*, que en sentido antiguo expresaba el “valor personal” o “mérito”, también “virtud, consideración, estima”, y aun más, término vinculado al rango, cargo público, e incluso a la “belleza majestuosa, magnificencia”, y a la “belleza varonil” (cfr. *Diccionario ilustrado latino-español*, 1960: 141). Honor también tiene un entronque con la idea de “ornato” y “decoro”, derivado del latín *decorus*, “decoroso, decente”, “lo que está o sienta bien, conveniente, apropiado” “adornado, bien dispuesto” “bello, elegante, hermoso”, y a su vez *decor* o *decōris*: “bello, magnífico” “lo que conviene, lo que sienta bien” “atractivo, encanto, belleza, gracia” “elegancia (del estilo)” (cfr. *ibid.*: 125). Es decir, el honor se vinculaba con la gracia y la elegancia, que desde tiempos del Estado corporativo de Roma, como en la sociedad cortesana provincial de Charcas (como ha estudiado Bridikhina, 2007: 251 y ss.), eran característicos de las clases patricias o nobles, y no de la gente “ordinaria” que no poseía ni buena reputación, ni gracia, ni decoro, ni elegancia en los modales, y por tanto, no poseía honor. Es probable que la constante defensa del honor de las clases medias bajas bolivianas tenga que ver con aquello a que aspiran, pero que en realidad no obtuvieron en herencia. Es decir, una minusvalía originada en una particular interpretación del viejo honor cortesano.
4. Si bien en este ensayo no diferencio honor de honra, dado que son palabras usadas como sinónimos y, además, dado que en los documentos aquí analizados no se hace una especial diferenciación, vale la pena recordar que en la España absolutista y cortesana (y con mucha probabilidad en sus virreinos), se solía diferenciar, a veces, el honor como una virtud intrínseca de la persona, de la honra, que era más bien vista como una opinión pública, una fama. Así, sostiene el filólogo español Jesús Cañas Murillo que en el teatro español barroco “[s]e distingue entre honor y honra, aunque en las comedias se tiende a alternar el uso de las denominaciones. El honor queda ligado a la forma de ser interior de las personas, a su bondad, sus buenas cualidades intrínsecas. La honra, a la sociedad que otorga el reconocimiento oficial de dicho honor personal y vela por la preservación de la buena reputación del individuo” (1995: 17). Sin embargo, el también filólogo Ignacio Arellano critica esta “falsa oposición”, al punto que ya en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Covarrubias aparecen como términos intercambiables —“honor, vale lo mismo que honra”, afirma (1611: 476r)—. Así, sostiene Arellano que “los textos de Aristóteles o del *Diccionario de Autoridades* que aduce en apoyo de la vigencia del honor-virtud sirven más bien para lo contrario: especifican, sí, que la virtud es el fundamento del honor, pero el honor es siempre el reconocimiento que hacen los otros de esa virtud, de modo que si no hacen tal reconocimiento, no existe” (2015: 19). Por lo tanto, si bien el honor es una virtud interior, solo un “estoico radical” o un “santo” quedarían satisfechos de no conseguir, además, la honra ante los

ojos de otros, la buena fama o la buena reputación, añade Arellano. Así que el concepto de honor siempre depende, en última instancia, de la opinión que tienen los demás sobre las acciones de uno: honor y honra son la misma cosa.

5. Así, en el departamento de Cochabamba por ejemplo, desde los años 40 se viene exaltando lo cholo como construcción política de un nacionalismo regional. Esta apología se establece en el discurso político oficial y público, difundido por las autoridades locales, a través de horas cívicas, teatro popular, periódicos o programas de radio y televisión. Al mismo tiempo, lo cholo es visto con prejuicio, con burla e incluso con odio en las interacciones cotidianas, pero también en lo más profundo de los valores personales. No podría acusarse a las élites de ser las únicas que rechazan lo cholo, porque son ellas, justamente, las que lo exaltan políticamente.
6. Se trata del grupo Barras Bravas Bolivianas, creado el 24 de enero de 2018 por un usuario de ENTEL en Santa Cruz.
7. Por otro lado, vale también señalar que existe una fuerte imbricación entre los “hinchas militantes” y la defensa del honor de grupo, como ha estudiado Moreira (2007) para el caso de las barras bravas argentinas. Aun más, hoy la neurociencia, al estudiar lo que pasa en el cerebro de los hinchas, descubre que la euforia de la victoria o la tristeza de la derrota se vinculan con áreas primitivas del cerebro, que antes se activaban especialmente en la guerra: aspectos como el honor, la vergüenza, el orgullo, la humillación están empezando a ser estudiados por la neurociencia.
8. “Camba” es el apelativo coloquial para los que, de manera patente, hablan y se comportan con la cultura del Oriente boliviano (Santa Cruz, Pando y Beni) y “colla” es el que ostenta la manera de ser de las regiones andinas de Oruro, La Paz y Potosí.
9. Veamos algunos ejemplos. La mayoría son insultos contra los collas: “Hdps / Todos son unos cholos // Bastardos // GAY AFEMINADO / Chupala / Feo de mierda / Llama / Cholísimá / Tu madre // Este cholo / Se hace al cambanga ahora / El refinadino // INDÍGENA ANDA CIVILIZATE // ESTE CAMPE-SINO, COLLA / CUANDO VA A CAGAR SE LIMPIA CON PIEDRA, NO CONOCE EL PAPEL... / No hay nada peor que ser colla. Excepto ser camba // EVISTA COLLA / YEGUAAAAS/COLLA ADOPTADO / PRODUCTO DE UNA VIOLACIÓN /SOS UN IGNORANTE ESCLAVO”. En los audios, comentan negativamente cómo son los cambas: “También los cambas que no pueden pronunciar bien esos hijos de puta... puej, ya puej, elay... qué putas son esos hijos de puta... tanto plátano y tanta yuca que comen en su selva eso no les debe dejar pronunciar las palabras” o “tienen una yuca atorada en su garganta pues... eso es”. Otros mensajes quieren demostrar una superioridad en el arte de insultar, o simplemente aclaran a quién se dirigen los insultos: ANDA A LA MIERDA /CHOLO HIJOEPUTA/TE DI UNA OPORTUNIDAD/NO ME AGUANTAS NI UN INSULTO... COLLA, LLAMA, YEGUA, SERRANO” // “APRENDE A INSULTAR COLLA” / ESE INSULTO VA A DIRIGIDO PARA ALGUIEN / QUE NO ES NINGUNO DE USTEDES / TRANQUILOS” (mensajes en el *chat* Bravas Barras de Bolivia, mayo de 2018) (mayúsculas y errores en el original). Da la impresión que este *chat* es un asunto de mero ocio y de descarga de odios acumulados, y que muchos lo toman casi como una diversión. De hecho, insultarse en Bolivia también puede ser un mecanismo de desfogue psicológico, una forma de esparcimiento un tanto aviesa, pero esparcimiento al fin.
10. El Código Penal de Bolivia (sancionado por Decreto Ley N° 10.426 del 23 de agosto de 1972, modificado según Ley N° 1.768 y actualizado según Ley N° 2.494 del 4 de agosto de 2003), en su Título IX “Delitos contra el honor”, en su Capítulo Único, contempla las figuras jurídicas de difamación, calumnia, ofensa a la memoria de los difuntos, propalación de ofensas, e injuria (Arts. 282 a 285 y 287). La difamación consiste, según el Código, en la propalación pública, “tendenciosa y repetida” de “un hecho, una calidad, o una conducta capaces de afectar la reputación de una persona individual o colectiva”. La calumnia, a su vez, se define como el acto que “por cualquier medio imputare a otro falsamente la comisión de un delito”, la ofensa a la memoria de los difuntos como “expresiones difamatorias” o “imputaciones calumniosas” propaladas sobre personas fallecidas, y la injuria como declaraciones públicas que “por cualquier medio y de un modo directo”, ofendieran “a otro en su dignidad o decoro”. El Art. 285 sobre propalación de ofensas se refiere básicamente a aquel que difunda por cualquier medio las difamaciones o calumnias de otros, por lo que también será sancionado como autor de estos delitos. En el largo periodo que va de 1834 a 1972, estuvo en vigencia el Código Penal Santa Cruz, en cuyo Título 2 se legisla sobre “los delitos contra la honra, fama i tranquilidad de las personas”. Su Capítulo I trata sobre “las calumnias i libelos infamatorios”, y su Capítulo II trata sobre “las injurias, i revelación de secretos confiados”. A su vez, las injurias se dividen entre graves y leves. El articulado sobre estos dos delitos es complejo, largo y tendido y, además, no se refiere solamente a calumnias e injurias en ese capítulo, sino a lo largo de todo el Código, de manera detallada en cada caso y para cada situación posible donde una persona podría injuriar o calumniar a otra. Como puede verse, se trata de un asunto de enorme importancia y profundidad social, y aunque la legislación vigente no resulta tan detallada, lo cierto es que el espíritu del Código Santa Cruz continúa vigente en la mentalidad de los bolivianos, como es el caso de las referencias a los ataques “en banda o cuadrilla” (que veremos luego en casos concretos), que aún figuran en el actual Código Penal (Cap. VIII Art. 358.2) y que eran típicos del lenguaje del siglo XIX.
11. En otro texto, Bourdieu habla de los “ritos de institución”, con los cuales se consagran o legitiman órdenes de cosas que son arbitrarios o que poseen límites arbitrarios. Este tipo de ritos hacen pasar desapercibidos justamente, los límites sociales puestos a algo, y así “el rito consagra la diferencia,

la instituye” y de esta manera asigna propiedades de *naturaleza social* en forma tal que aparezcan como propiedades de *naturaleza natural*” (Bourdieu, 1985: 79). Así, “[l]a institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un insulto (‘tú no eres más que un...’), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se lo ha significado. El indicativo es en este caso un imperativo. La moral del honor no es más que una forma desarrollada de la fórmula que consiste en decir de un hombre: ‘eso es un hombre’ (2000: 81). Aun más: “el acto de institución es un acto de comunicación pero de un tipo particular: *significa* a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser. Algo que se ve claramente en la injuria, especie de maldición (*sacer* significa también maldito) que tiende a encerrar a la víctima en una acusación que funciona como un destino” (idem). Por eso, sostiene Bourdieu que la fórmula “convuértete en el que eres” está contenida en “la magia performativa de todos los actos de institución” (2000: 82). Y esto es lo que enardece al que ha sido injuriado, justamente porque no quiere ser instituido, objetivado, separado, maldecido y, ante eso, a su vez injuria al otro en respuesta, instituyéndolo en lo que según él, debe ser: una cadena sin fin.

12. En este sentido señalan los Buechler: “Los bolivianos no aplican un único esquema clasificatorio a las diferencias de posición social. Sistemas alternativos subrayan la duración de la residencia urbana, la ocupación, la ascendencia, la educación o el éxito económico. Algunos sistemas están pensados para ser aplicados a todo el mundo, otros a un estrecho segmento de la población. Diferentes sistemas se aplican a los hombres y a las mujeres. Algunos esquemas se asemejan a los de América del Norte, otros son más una reminiscencia del feudalismo medieval. Por último, los criterios para la movilidad ascendente desde la perspectiva de un régimen pueden entrar en conflicto con los de otro sistema. Sin embargo, los sistemas no son totalmente independientes el uno del otro. Las personas pueden medir su posición de acuerdo con más de un régimen a la vez o incluso fusionar los regímenes en conflicto, a veces para resolver las contradicciones y otras veces para agravarlas. La movilidad hacia arriba de uno de los cónyuges, medida de acuerdo con un esquema, puede entrar en conflicto con la del otro cónyuge, medida de acuerdo con otro régimen: la necesidad de una vivienda, o, alternativamente, la decisión de mantener separadas las redes sociales” (Buechler y Buechler, 1996: 180) (mi traducción).
13. Si bien no conozco estudios específicos sobre el honor entre las culturas andinas prehispánicas, puede verse con provecho el trabajo de Houston, Stuart y Taube (2004) para el caso del honor y la deshonra en el mundo maya de la época clásica. Si bien su análisis se centra en esta cultura y en el entorno centroamericano, es una contribución sugestiva sobre la importancia del honor y del orgullo, así como de los sentimientos de vergüenza y humillación, presentes entre los habitantes de los territorios americanos antes de la llegada de los europeos.
14. Pitt-Rivers puntualiza que, para los aristócratas, tanto como para las bandas de delincuentes, buscar “justicia” para el honor mancillado es, también, reconocer la caída del honor propio. Así, el “recurrir a la justicia es renunciar al derecho a saldar las propias deudas de honor por sí mismo, la única forma como pueden saldarse”, por lo que “no es honorable pedir protección a la policía” (1979: 28). Por eso, los hombres poseedores de honor o que creen tenerlo, nunca acudirían a los tribunales, sino que lo harían directamente a través del duelo violento o la retribución del agravio (cfr. ibíd.: 29). El conflicto honor/legalidad subsiste aún hoy, porque el que acude a los tribunales demuestra vulnerabilidad y da pie al rival para seguir humillándolo aún más (ibíd.: 29): el honor mancillado no se salva con la “satisfacción” que ofrece una compensación de orden jurídico.
15. En efecto, no es posible que los “conflictos” —en el sentido original de la palabra *conflictus*: “choque, lucha, combate” (*Diccionario ilustrado latino-español español-latino*, 1960: 101), a su vez derivado de *confligere*, ‘chocar’ (cfr. Corominas y Pascual, 2000: 66) —, puedan producirse entre entidades abstractas, como son, en efecto, las “sociedades”. De hecho, un grupo o sociedad está constituido por personas, y son estas las que pueden experimentar, en mayor o menor medida, una cierta conflictividad, es decir, “apuros” o “situaciones desgraciadas” o más bien la “coexistencia de tendencias contradictorias en el individuo, capaces de generar angustia y trastornos neuróticos” (*Diccionario de la Lengua Española*, tomo VII, 2014: 602). El conflicto en realidad se experimenta como tal a través de procesos psicológicos o personales, emociones que pueden ser conllevadas por varias personas a la vez, y claro, se manifiesta como problema o enfrentamiento de intereses que puede generar una lucha armada o hasta una guerra, conflictos que parecen existir con personalidad propia, por encima de las personas que los generaron. Sin embargo, en un país como Bolivia es frecuente que los que se dedican a las ciencias sociales estudien los “conflictos” como si se tratara de cosas en sí mismas, que operan por encima y que influyen en los individuos; negando que es, justamente, la sumatoria de sus emociones, prejuicios, acciones y reacciones lo que los produce, y negando, además, el hecho de que casi todas las interacciones humanas tienen algo de amor (*philia*), pero también de contienda, querella o asunto de discordia (*neikos*) (para parafrasear a Empédocles). Se hipostasias así al conflicto, y esto no ayuda a entender el hecho de que las personas, en sus interacciones continuas, estén sujetas a tensiones y malestares entre unas y otras, y que por tanto los conflictos no sean sociales ni individuales, sino que más bien surjan de la interacción entre emociones personales y tramas relacionales entre personas.

16. Término originado en el aimara, que se usa con el sentido de mujer promiscua. El término provenía del aimara *chhaxchha*, o “flecós de una prenda de vestir”, y se asocia con aquellas mujeres sospechosas de llevar “una vida licenciosa” y que ceden “con facilidad a los deseos sexuales de los hombres” (Callisaya Apaza, 2006: 142). La ropa excesivamente adornada se convierte, por el hecho de ser lucida, en sinécdoque de la promiscuidad femenina.
17. En lo que sigue, todas las citas al texto de Gotkowitz son mis propias traducciones del original inglés.
18. “Cochala” o “qochala” es la forma coloquial, basada en el quechua, que se emplea para designar a las personas nacidas en los valles de Cochabamba. Es un adjetivo que se aplica por igual a hombres y a mujeres.
19. “Ladrones”, en quechua.
20. He analizado con más detenimiento la subsistencia de la pollera, prenda española de los siglos XVI y XVII, entre las mujeres indias y cholitas bolivianas, en mi ensayo *Cuestión de polleras* (Sánchez Patzy, 2011, inédito). En Bolivia dicha pieza indumentaria goza de una enorme resonancia ideológica, en relación a las identidades colectivas populares, como emblema político populista, regionalista o nacionalista.
21. El vínculo entre la decencia de una mujer chola o india y sus polleras continúa vigente en los entornos sociales rurales, semirurales y urbanos de los Andes bolivianos. Esta “ética” basada en la ostentación de polleras puede ser alabada o criticada, tanto por otras mujeres, como por los hombres celosos. Alison Spedding, en una comunicación personal, me recordaba el caso de una nueva pareja de un viudo en los Yungas, quien era denigrada por la comunidad por usar las polleras “heredadas” de la difunta esposa, diciendo “que la pollera no era de la clase de tela apropiada para su nivel de ingresos”. A su vez María Lourdes Zabala (2009) recoge el testimonio de una mujer joven de Puka Orko, una pequeña comunidad del Valle Alto de Cochabamba: “Hay moda, hay colores, un tiempo se ponen guindo, rojo, petróleo, piel de rosa; las que siguen la moda son las más jóvenes, las más viejitas se ponen lo que tenía antes, sus polleras; depende, sus maridos no quieren también que se hagan polleras a la moda. ‘Por qué te quieres comprar’, algunos hombres dicen; ‘Ya tienes otro macho, ya tienes tu ropa, qué vas a hacer si ya tienes tantas polleras’. Algunas, si aparecen las modas, se las hacen... otras no” (Zabala, 2009: 33). De ahí que, en última instancia, el cambio evidente de la vestimenta femenina a una más cara y lujosa, puede generar, aún hoy, maledicencias, envidias y celos.
22. El bolero era una chaquetilla corta, abierta por el pecho, de influencia española, que se puso de moda en Francia gracias a la emperatriz Eugenia de Montijo en la década de 1860. La alusión al bolero aquí sugiere cómo las prendas de la moda internacional eran solicitadas y lucidas por las cholitas del siglo XIX (cfr. Sánchez Patzy, 2011).
23. Se trata de un expediente incompleto y sin numeración, en el que María Paz Guillén, “con autorización” de su esposo Isaac Rodríguez, declaraba que fue “injurada y calumniada públicamente” por Florencio Sanjinés, “á presencia de muchas personas y en la calle, junto á la puerta de la tienda de chichería de María Ramírez, con las expresiones de quilombero, puta, adúltera, descasadora [sic por descasadora] y otras expresiones denigrantes, atribuyéndome el delito de adulterio, delante de siete testigos, profiriendo tales improperios á voz en cuello, al extremo de amenazarme á golpes, y que me haría llevar con el diablo, si yo pasaba por su calle” (AJDC, declaración del 16/02/1916, expediente incompleto).
24. Ver, por ejemplo, la lista de insultos recurrentes en Paredes Candia (1992: 287 y ss.), titulados como “lenguaje de la chola”, y “frases, expresiones y giros idiomáticos propios de la chola”. Gotkowitz recuerda, de paso, que las famosas Heroínas de la Coronilla y las “glorificadas” vendedoras del mercado (tanto como las dirigentes sindicales contemporáneas), se enfrentaron a sus enemigos “armadas con nada más que palos e insultos” (Gotkowitz, 2003: 114).
25. Justamente en el mundo de las palabras, el escritor y columnista Ramón Rocha Monroy (2009) ha recuperado un refrán popular, que imita irónicamente al latín, como parte de lo que él llama la “picardía boliviana”: “La Facultad de Derecho era una pléyade de intelectuales que sembraron anécdotas y dichos que ya se los llevó el olvido. Así esta sentencia racista: *cholíbilis nunca bonum y sí bonum numquam perfectum y si perfectum semper cholíbilis*”
26. Ver, entre otros, los trabajos de Albó (1974, 1980, 2002); Coello Vila (2009), Pfänder (2009) y Sichra (2003, 2005, 2006, 2008).
27. *Diglosia* (cfr. Ferguson 1959, Fishman 1979 [1972]), en el entendido de que es un tipo de bilingüismo, sí, pero lo es “en especial cuando una de las lenguas goza de prestigio o privilegios sociales o políticos superiores” (*Diccionario de la lengua española*, tomo V, 2014: 799). Es un concepto clave de la sociolingüística, y se refiere al uso diferencial de dos variedades de una misma lengua, o al uso de una lengua distinta en situaciones diferentes, como es práctica habitual de las personas bilingües en español y quechua de Cochabamba.
28. O ‘q’ola’, como se suele decir a las prostitutas. Desarrollo el por qué se les dice así, en el inciso c.

29. El término quechua *uña* significa “cría”, mientras que *qhencha* o *q'encha* se refiere a “la mala suerte, el mal agüero, la desdicha o la desventura” (cfr. Rosat Pontalti, 2009: 938). Así, *q'encha uña* significa literalmente “hijo de la mala suerte”, pero se entiende como “de hijo de unión ilegal” (idem).
30. *Isu* es una palabra quechua que se refiere a pequeños animales, como el ácaro parásito de la sarna, los gorgojos, gusanillos, y especies así (cfr. Rosat Pontalti, 2009: 400). Sin embargo, en este contexto tiene la misma significación que la expresión *isu wawa*, como hijo o cría, pero que es una “grave injuria equivalente a hijo de ramera” (idem).
31. “De mal agüero”.
32. “Mono ladrón”.
33. Del quechua *maq'alliy*, “abrazar”, pero aquí en el sentido más bien de “apropiarse, apoderarse, acaparar para sí solo; monopolizar” (Rosat Pontalti, 2009: 674), y también de apegarse demasiado a alguien. La frase entonces puede traducirse como “la que se apropia de los casados”, o algo aproximado.
34. Debo a Alison Spedding esta observación. Detrás del accionar en cuadrilla, existen lógicas de afinidad y alianzas de parentesco más que notables.
35. La palabra quechua *sullu* significa “feto”, pero también “feto abortado”. *Q'apiyo qapiy* puede traducirse como “palpar”, pero también *ccapini*, como sostenía el jesuita Diego González Holguín, es “exprimir, estrujar, ordeñar, hacer salsa de ají, apretar con la mano” (González Holguín, 1608: 54), de donde resulta que *sullu q'api* significa algo así como “palpador, apretador o estrujador de fetos”, expresión de gran poder visual, y que funciona por tanto como injuria hiriente. A su vez, la palabra quechua *phisu* quiere decir “ramera de baja ralea” (Rosat Pontalti, 2009: 843). O sea que *sulluqapi phisu* es aún una injuria más compleja: “ramera abortadora”.
36. Del quechua *q'aywiy* o *qaywiy*, con el sentido de “embrollar, revolver” (Rosat Pontalti, 2009: 930). La expresión sería algo así como “embrollador de hermanas”, engañador.
37. “Veintiocho” es un adjetivo popularmente usado en Bolivia, ahora en desuso, que equivale a “maricón”. Si bien no es una etimología segura, puede estar asociado al 28 de julio, día nacional del Perú, en un sentido doblemente peyorativo, significando algo así como “eres maricón como los peruanos”.
38. La homosexualidad, contra lo que podría pensarse, no es una acusación tan frecuente, aunque sí un tema disponible como parte del repertorio de las sartas de insultos. Esto puede deberse a que los epítetos más hirientes dirigidos a los hombres tienen que ver con el hecho de ser engañados por las mujeres, no tanto a acusarlos de ser homosexuales.
39. Igual que con “casado *mackalli*”, pero en este caso en relación a los hermanos: “la que acapara a su hermano”, la que se apodera de su hermano, en términos sexuales.
40. Del quechua *samarichiy*, “dar descanso, hacer descansar” (Rosat Pontalti, 2009: 1026). Es decir, “la que hace descansar a su hermano”, pero en sentido sexual.
41. Por ejemplo, en el *Diccionario de Autoridades* se ejemplifica el honor con una cita de la *Conquista de las Malucas*, de Bartolomé Leonardo de Argensola, sobre los guerreros de esas islas: “Cuelgan en las paredes las cabelleras de los que mataron en la guerra, y el número de ellas aumenta el honor” (1734: 173).
42. Es cierto que este tipo de amenazas no son, explícitamente, referidas a comerse el cuerpo del enemigo, y consisten, más bien, en tomar una parte del cuerpo del rival como copa ritual para, de manera metonímica, apropiarse de su fuerza. Sin embargo, puede sorprender saber que ciertos rasgos culturales de antropofagia, vinculados a la defensa del honor del grupo y a adquirir la fuerza vital del enemigo, subsisten hoy en Bolivia. Es el caso de una noticia de la prensa amarilla, aparecida el 9 de mayo de 2018, que titula: “En La Paz. Canibalismo. Queman vivo y se lo comen” (*La Voz*, 9/V/2018: 1), o “Linchan a soldado y se lo comen” (*Gente*, 9/V/2018: 1). La noticia se refiere a un suceso que habría ocurrido en julio de 2009 en una comunidad campesina en la provincia Inquisivi de La Paz donde, según el abogado de la familia de un soldado de 17 años, al ser este acusado por la comunidad de haber robado unas computadoras, la turba enardecida lo golpeó, quemó con kerosene y asesinó con un golpe de picota en la cabeza. Dice una nota de prensa: “Además, de acuerdo con su versión, los comunarios se comieron parte de su cuerpo. // Explicó que el canibalismo se hizo bajo la creencia de que comer la carne del fallecido e ingerir su sangre impediría que haya consecuencias por su muerte, lo cual —a decir del abogado— se cumple hasta el momento porque no hay una sentencia contra los responsables” (*La Voz*, 9/V/2018: 10). Otro caso tuvo repercusión pública en octubre de 2014, cuando la prensa informaba que en el Territorio Indígena y Parque Natural Isiboro-Sécure (TIPNIS), un indígena chimán se había comido el corazón y la lengua de una avioneta accidentada, a quien antes habría matado a palos, con el fin de comerse sus órganos, ya que “según le indicaron sus ancestros, que sacar el corazón, la lengua de quienes son victimados por él, obviamente le da fuerza, le da poder... son creencias que aún se

manejan en el interior de ... en el espeso bosque de esta selva virgen que aún es el TIPNIS" (José Luis Pattuy, periodista de Red Uno en Notivisión, 14/VI/2014). Si bien estas noticias son difíciles de comprobar fehacientemente, la asociación entre ingestión ritual del cuerpo del vencido y los pueblos indígenas bolivianos continúa presente en el imaginario colectivo y es amplificada por los medios de comunicación.

43. Escribe Mera: "La ira del viejo de la cabeza de nieve estalló de nuevo contra Cumandá por haber mostrado, de nuevo, también, su afecto al extranjero que él detestaba. Hallábase excitado por el licor, y los denuestos y amenazas contra la joven fueron mayores: tres veces alzó la maza para descargarla sobre ella, tres veces le enderezó al pecho la aguda pica. Furioso como un saíno herido: Mira —le decía—, te has hecho aborrecible como los blancos, y regaré tus sesos y no dejaré gota de sangre en tus venas. ¡Necia y loca! amas a ese vil extranjero, y no sabes que con tu amor le preparas la muerte. Él caerá, y tú caerás con él; sí, yo os echaré a tierra, como corta y derriba el árbol el leñador. Te has vuelto como el blanco objeto de la venganza del terrible Tongana, y esa venganza será infalible. Sí, sí: ama al extranjero, y mátales; júntate con él, y con él muere. ¡Ah, pobre moza demente! ¡Pobre Cumandá! ¿No sabes que tu muerte será sabrosa para mí? ¿No sabes que delante de tu cadáver he de beber chicha de yuca en el cráneo de tu amante? Sí, ¡morirás también!... ¿Por qué no te he matado antes de ahora? ¿Por qué no lo hago hoy?... ¡Ah! estamos en una fiesta... y Yahuarmaqui... y los paloras... Mas..." (Mera, 2006 [1877]: 139-140).
44. De *juk'uta*, "abarca de indio, especie de sandalia del campesino boliviano" (Rosat Pontalti, 2009: 461). De esta palabra derivó la castellana "ojota".
45. Por ejemplo, en los últimos años, se intenta usar conversaciones por mensajería de celular como pruebas de cargo y descargo; es el caso del proceso de acción privada N° 301199201523034 por el delito de difamación y calumnia iniciado por Noelia A. G. contra Gisela A. T. el 30/09/2015, que luego fuera desestimado por no contar con las exigencias legales suficientes. En dicho proceso, se había añadido, como pruebas de cargo, "fotocopias simples de mensajes de texto de celular", como dio fe la auxiliar del Juzgado de Sentencia N° 4 de Cochabamba. Dichas fotocopias muestran conversaciones entre las dos mujeres, y los mensajes están llenos de insultos y frases como: "puta barata", "perra", "zorra", "fea horrible", "basura", "anchona", "negra de mierda", "la única polilla y clefera eres t[ú] no q[sic] muy señorita" (en alusión a los niños de la calle llamados "polillas", muchos de los cuales son adictos a la inhalación de clefa), o "la bastarda de [tu] hija nunca cambiar[á] el asqueroso parecido q tiene contigo" y cosas por el estilo. Es llamativo ver cómo la bastardía sigue operando como un ultraje al honor. Se trata de sartas de insultos digitales, y por tanto escritos, pero en castellano exclusivamente, y casi siempre mal escritos. A diferencia de los insultos bilingües o diglósicos, este tipo de impropiedades en español parecerían ser más crudos, elementales y groseros.